

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS DE FILOSOFÍA**  
**Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)**



**SIGNIFICADO DE LA FINITUD TEMPORAL DE  
LA EXISTENCIA EN RELACIÓN A LA PREGUNTA  
POR EL SENTIDO EN EL PERSONALISMO.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**

**Manuel Ramón Horcajada Núñez**

Bajo la dirección del doctor

Carlos Díaz Hernández

**Madrid, 2010**

**ISBN: 978-84-693-6335-5**

**© Manuel Ramón Horcajada Núñez, 2010**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**



**SIGNIFICADO DE LA FINITUD TEMPORAL DE LA  
EXISTENCIA EN RELACIÓN A LA PREGUNTA POR EL  
SENTIDO EN EL PERSONALISMO**

**TESIS DOCTORAL**

Director: Carlos Díaz Hernández

Ramón Horcajada Núñez

Madrid, 2009



# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	p. 5.
<b>PARTE PRIMERA: FINITUD, SENTIDO Y ESPERANZA EN EL PERSONALISMO.</b>	
<b>Capítulo 1: La finitud y la muerte.</b>	
I. Una aproximación a la finitud.	
1. La finitud humana	p. 14.
2. El mal y la falta de sentido	p. 22.
2.1. Las situaciones límite	p. 22.
2.2. El fracaso y el mal como problemas humanos	p. 23.
2.3. El mal y la finitud	p. 28.
2.4. Actitudes existenciales	p. 33.
3. Dolor y sufrimiento	p. 34.
3.1. Un acercamiento al dolor	p. 34.
3.2. Una visión más concreta: el enigma del sufrimiento	p. 40.
II. La muerte.	
1. El problema de la muerte	p. 53.
2. Muerte y condición humana	p. 61.
3. La naturaleza antropológica de la muerte	p. 79.
3.1. La inmanencia de la muerte	p. 70.
3.2. El carácter externo de la muerte	p. 82.
3.3. La muerte como desconocida	p. 82.
3.4. Conclusión	p. 92.
4. Crítica a la concepción social de la muerte y recuperación del carácter pedagógico de la muerte	p. 97.
<b>Capítulo 2. Muerte y sentido.</b>	
1. Introducción: la pregunta por el sentido	p. 104.
2. La muerte y el tiempo	p. 111.
2.1. El tiempo como inquietud	p. 111.
2.1.1. Inquietud como realización personal	p. 111.
2.1.2. Inquietud hacia el infinito del tiempo	p. 118.
2.2. La fidelidad y el tiempo	p. 123.
3. De la muerte propia a la muerte del prójimo	p. 126.
3.1. La muerte propia	p. 126.
3.2. La muerte del ser amado	p. 127.
3.3. La muerte del prójimo	p. 135.
4. Del misterio de la muerte al misterio de la vida	p. 138.
4.1. Libertad y consagración en cuanto que autobiografía	p. 138.
4.2. Libertad y consagración al otro	p. 145.
5. Conclusiones	p. 151.

### **Capítulo 3. Esperanza y sentido**

1. Introducción	p. 160.
2. La pregunta por la esperanza desde la pregunta por la muerte en el Personalismo	p.164.
2.1. Pensar la esperanza	p.164.
2.2. Muerte y esperanza	p.167.
2.3. Últimas reflexiones en torno a la esperanza y la muerte	p.184.
3. La esperanza	p.187.
3.1. La esperanza en la existencia humana	p.187.
3.1.1. La existencia como proyecto: pregunta y creación	p.189.
3.1.2. Soledad, pregunta y esperanza	p.196.
3.2. Fenomenología de la esperanza	p.199.
3.2.1. La espera	p.201.
3.2.2. La genuina esperanza	p.208.
4. La desesperanza	p.217.
5. Esperanza y utopía	p.219.
6. Conclusión	p.226.

### **Capítulo 4. Conclusiones**

I. ¿Tiene la vida un sentido?	p.230.
II. Inquietud	p.241.
III. Conflicto y desproporción	p.251.
IV. Lo inolvidable y lo inesperado	p.256.

## **SEGUNDA PARTE: MUERTE, SENTIDO Y ESPERANZA EN LA ANTROPOLOGÍA DE E. MOUNIER**

1. Introducción	p. 274.
2. Sufrimiento y muerte en Mounier	p. 276.
2.1. El sufrimiento	p. 276.
2.2. La muerte	p. 286.
3. Una antropología para el sentido	p. 294.
3.1. El concepto de persona	p. 296.
3.2. Persona y vocación	p. 305.
3.3. Encarnación y compromiso	p. 313.
3.3.1. Persona: ser encarnado	p. 313.
3.3.2. El compromiso	p. 323.
3.4. Sobrepasamiento: persona y desprendimiento	p. 330.
3.5. Libertad: persona y autonomía	p. 332.
3.6. Comunión: persona y comunidad	p. 337.
3.7. El afrontamiento	p. 343.
4. Esperanza y pobreza en la antropología de Mounier	p. 346.
4.1. La esperanza	p. 346.
4.2. La pobreza	p. 354.
5. La fidelidad como experiencia de sentido	p. 359.
6. Conclusiones	p. 362.

### **BIBLIOGRAFÍA**

p. 372.

# INTRODUCCIÓN

Numerosas cuestiones han tenido al hombre ocupado a lo largo de su historia. El hombre se ha visto en la obligación de no dejar de preguntarse por la realidad que le rodea, así como por la realidad que él mismo es. Ha sido así como el ser humano ha llegado a ser dueño y señor del mundo, ha dominado la tierra que le vio nacer y comienza a abrirse paso por el universo. Quien, en teoría, era el animal más débil de todos no sólo no ha desaparecido sino que se ha impuesto al resto de la naturaleza. La superioridad del ser humano frente al resto de esa naturaleza no se debe sino a la posibilidad que el ser humano ha tenido de situarse frente a ella y poder manipularla, la posibilidad de poder razonar y proyectar.

Pero por muy importantes y necesarias que sean todas las cuestiones a las que el hombre ha intentado responder hay una que para nosotros es la principal y que nos ha sobrecogido desde hace mucho tiempo: la cuestión que gira en torno a su finitud temporal: la muerte. El hombre está “condenado”, es reo de pena capital. Ni siquiera en esta era de los milagros tecnológicos podemos contar con que se nos libre de dicho destino, aunque algunos autores, como Morin, no dudaron en adscribirse a esta utopía en un momento de su vida. Ese ser tan grande del que hablábamos en el párrafo anterior puede ser vencido por elementos minúsculos, elementos invisibles pueden producir su destrucción y su desaparición. El gran hombre siempre acaba vencido.

Pero ahí está la grandeza que supone para muchos el hecho de que al menos el hombre sabe que muere, es plenamente consciente de que su vida es caduca, de que continuará una vez desaparecido, y porque el hombre sabe que muere ha tomado actitud frente a la pregunta que más de raíz le toca. No queremos decir con esto que toda reflexión que no sea sobre la muerte no valga la pena, pero sí que todo ser humano ha de pasar por esta cuestión si quiere saber quién es él y cuánto vale todo lo que le rodea. Como veremos en el presente trabajo la pregunta por la muerte es una pregunta relacionada con multitud de cuestiones: sentido de la vida, la esperanza, la ética, el sentido de la historia, etc.

De algo tan sencillo como es el hecho de afirmar que “he de morir” se desprende toda una reflexión que gira en torno a problemas fundamentales de raíz tanto ontológica como ética. A estos problemas es a los que nos ha derivado la investigación que ahora comienza y en la que hemos estado ocupados estos últimos años.

La primera parte de este estudio consta de cuatro capítulos: el primero de ellos está dedicado a un análisis concreto del fenómeno de la muerte, si bien antes de ella vimos necesario un pequeño acercamiento a ese límite del ser humano que es el mal y el sufrimiento como marco general en el que se sitúa la cuestión de la finitud temporal. Haremos un recorrido por las diversas visiones que sobre la muerte se han presentado, el debate sobre la pertenencia ontológica de la muerte al ser humano, su carácter de “desconocida”, elemento indescriptible... Presentaremos las conclusiones que sintetizan distintas perspectivas, susceptibles de ser vinculadas en orden a una visión más plenaria del fenómeno “muerte”; el segundo capítulo entra de lleno en la primera cuestión relacionada con la pregunta por la muerte: es la del sentido de la vida. ¿Qué significa para la vida del ser humano el hecho de que un día se descubre mortal? ¿Qué dice ese único acontecimiento sobre todo lo acontecido hasta ahí? El personalismo presentará una reflexión antropológica ampliamente significativa en torno a conceptos como los de “identidad”, “libertad” y “amor”, “relación dialógica”; el tercer capítulo versa sobre la esperanza, cuestión íntimamente relacionada con la de la muerte y la del sentido. No podríamos decir cuál de estas cuestiones va antes, más bien parece que la pregunta por la muerte lleva directamente a la del sentido y la esperanza. Habrá que presentar la postura del personalismo sobre el hombre como “ser esperante” y analizar si es postura razonable dentro de la dinámica de la realización personal; el último capítulo de la primera parte son las conclusiones de todo lo trabajado en los capítulos anteriores, conclusiones a las que nos lleva directamente el personalismo en su análisis del hombre y de la realidad: ser credente, realidad credenda, desproporción del hombre ante la pregunta por el misterio, ser enigmático e inquieto en su absoluta libertad de realización, apertura inextinguible al Tú, a lo Otro<sup>1</sup>, aquello que se presenta más allá de mí mismo y que en esa presencia me requiere como ser de respuesta, aquello que me funda como *ser visitado*... son conceptos claves que aparecerán en las conclusiones a las que existencialmente nos ha llevado el personalismo.

A lo largo de toda esta primera parte hemos dialogado con autores cuyos pensamientos se encuentran algo distanciados del personalismo. Traerlos a este trabajo a algunos de ellos, como los marxistas y los existencialistas, era una manera de reflejar el

---

<sup>1</sup> A lo largo de todo este trabajo aparecerán siempre en mayúscula estos dos conceptos. Con reminiscencia del personalismo judío queremos resaltar la gravedad y la insondabilidad del misterio al que nos enfrentamos, la inmanencia como la trascendencia de dicha realidad, lo que podría denominarse “transinmanencia”. Dependiendo del contexto el lector sabrá distinguir a qué realidad nos estamos refiriendo, del mismo modo que podrá percibir en otros momentos que ambas posibilidades caben en la interpretación.

encuentro que hubo en su momento entre estas distintas escuelas de pensamiento y el personalismo. Sus coincidencias y sus diferencias dieron lugar a un encuentro rico y variado. Otro autor, como Cioran, ha sido elegido como botón de muestra de un pensamiento desesperanzado con el que el personalismo actual ha de enfrentarse y al que está obligado a dar respuesta. Pasado y presente se dan cita en este estudio que busca las raíces profundas donde se asienta la opción de sentido que el personalismo puede ofrecer a un mundo en el que vivimos.

La segunda parte de este trabajo está dedicado especialmente a Mounier, alma y epicentro del movimiento personalista. Casi olvidado y poco estudiado es necesario recuperarlo como filósofo, como pensador, como educador, como compañero en un mundo en el que el “desorden establecido” se asienta sobre la insustancialidad y la levedad, el deseo de la nada, de una parte del mundo que lo tiene todo y que ha dejado de mirar a las otras tres cuartas partes del mundo salvo para recordarles que nada vale la pena.

El personalismo ha sido modelo de repuesta comprometida por todo lo que rodea al hombre, una propuesta antropológica y axiológica en la que el ser humano ha de salir de sí mismo si quiere encontrar la luz. Ya hemos dicho que hemos dialogado con autores de fuera del personalismo. Son estos personajes los que hacen que nuestra reflexión vaya dando pasos y, sobre todo, que nuestra vida vaya sabiendo a melodía.

No quisiéramos meternos en esta cuestión pero es necesario mencionarla para poder dejar completa esta breve introducción: ¿es el personalismo una filosofía?

El personalismo es una filosofía, no sólo una actitud; es una filosofía, no un sistema cerrado, aunque no evade la sistematización. Es necesario establecer un orden en los pensamientos, porque necesita estructuras. Pero como su afirmación central es la existencia de personas libres y creadoras, introduce en el corazón de estas estructuras un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva<sup>2</sup>.

En el sentido especulativo y especializado de la palabra hay que responder que no... No es un encadenamiento riguroso de conceptos, sino ante todo una tarea, teórica y práctica, previa y necesaria para el advenimiento de una o de varias filosofías de la persona, como una subversión general de los valores y de las ideas partiendo de la cual

---

<sup>2</sup> No entramos en la polémica del término que se da con Lacroix al definir al personalismo como anti-ideología y como meta-filosofía más que como sistema o filosofía, algo que ya Carlos Díaz subrayó de contradicción en el propio Lacroix. La concepción de Lacroix queda borrosa. Una cosa es un sistema y otra una sistematización escolastizada y fosilizada. Sistema abierto, pero sistema, como el mismo Lacroix afirmó, de ahí su contradicción señalada por Carlos Díaz, en Díaz, C., - Maceiras, M., *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid 1975, pp. 73 ss.



vuelve a ser posible pensar y vivir humanamente la historia contemporánea. Su tarea puede ser la de cuidar, salvar<sup>3</sup>. El personalismo se torna en “matriz filosófica” (Ricoeur), capaz de engendrar sistematizaciones o, como dijo el mismo Mounier, de restaurar una filosofía del hombre contra los excesos de la filosofía de las cosas y la filosofía de las ideas, edificar una síntesis liberadora. De ahí que el personalismo pueda ser referido a toda doctrina y civilización, como afirmó Mounier, que afirma la primacía de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo.

No se trata sino de la designación de doctrinas distintas que coinciden en esa recuperación de la persona frente a todo extravío que pueda producirse desde concepciones metafísicas, científicas, económicas, etc. Por eso podemos hablar en plural de “los personalismos”, y que Carlos Díaz presentó ya hace tiempo distribuidos por sus diversas inspiraciones. A modo de vista preliminar presentamos, en la página siguiente, el árbol de los autores personalistas del que hemos ido deduciendo nuestro presente trabajo<sup>4</sup>. En todos estos autores se respira un “aire de familia” a pesar de las divergencias, las cuales son inevitables si, como hemos señalado, partimos de la imprevisibilidad de la persona. Con esta objeción siempre contó Mounier y siempre contaron todos aquellos que se acercaron al estudio del personalismo.

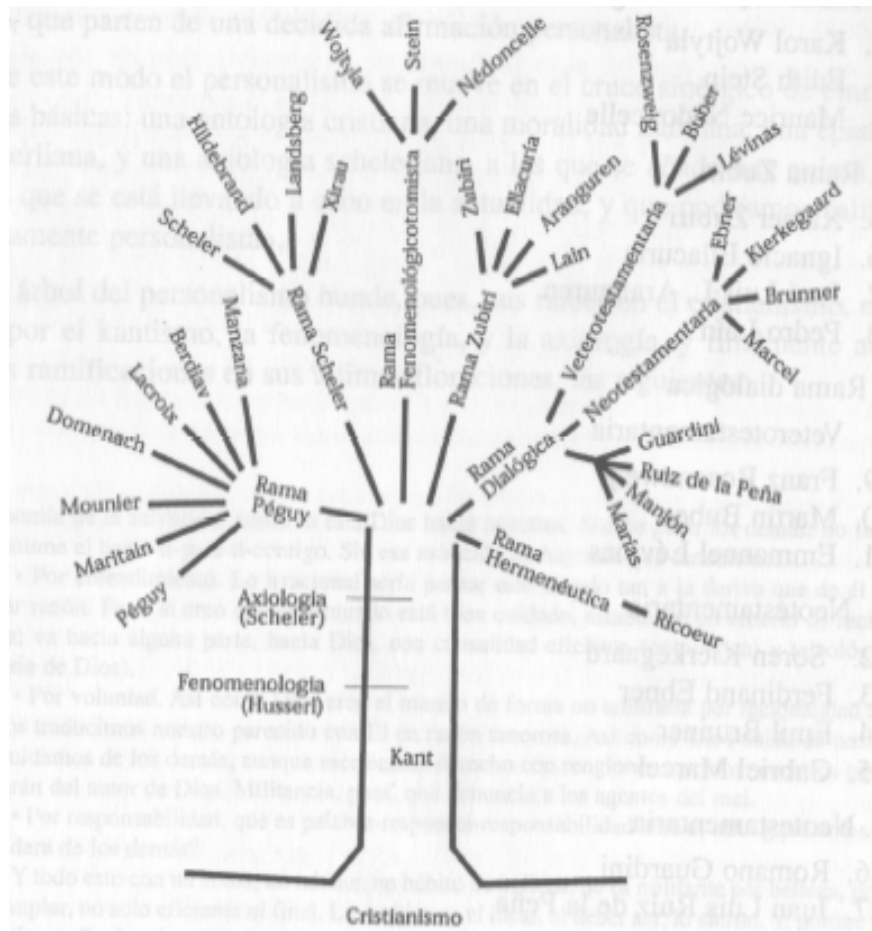
Pero siempre, y retomando todo lo dicho, sin olvidar nuestro objetivo: la reflexión sobre la mortalidad se nos aparece como el trasfondo único sobre el que pueden destacarse y adquirir sentido todos los hechos de una vida. Esa experiencia de la muerte, abrirse a la muerte como el destino más propio, convertirnos realmente en los mortales que somos, es la tarea que debemos realizar por medio de nuestro pensamiento desmontando los constantes remedios que contra la muerte sigue inventando nuestro mundo<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Doménach, J.-M., *Mounier según Mounier*, Laia, Barcelona 1973, p. 74.

<sup>4</sup> Díaz, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Colección Persona, volumen 1, Kadmos, Salamanca 2003, p. 42.

<sup>5</sup> En este sentido nos complacemos en ver que se publican libros como el de Françoise Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Herder, Barcelona 2008.



## 1. Rama Péguy.

- C. Péguy.
- J. Maritain.
- E. Mounier.
- Jean Marie Domenach.
- Jean Lacroix.
- Nikolái A. Berdiaev.
- José Manzana.

## 2. Rama Scheler.

- M. Scheler.
- D. Von Hildebrand.
- Paul-Louis Landsberg.

- Joaquín Xirau.
- 3. Rama fenomenológico-tomista.
  - Karol Wojtyła.
  - Edith Stein.
  - Maurice Nédoncelle.
- 4. Rama Zubiri.
  - X. Zubiri.
  - I. Ellacuría.
  - J. L. L. Aranguren.
  - Pedro Laín.
- 5. Rama dialógica.
  - A) Veterotestamentaria.
    - F. Rosenzweig.
    - M. Buber.
    - E. Lévinas.
  - B) Neotestamentaria.
    - S. Kierkegaard.
    - F. Ebner.
    - E. Brunner.
    - G. Marcel.
  - C) Neotestamentaria
    - R. Guardini.
    - J. L. Ruiz de la Peña.
    - Andrés Manjón.
    - Julián Marías.
- 6. Rama hermenéutica.
  - P. Ricoeur.

No todos los autores están presentes en este trabajo, algo que habría resultado tarea ingente. Algún otro ha sido incluido en nuestro estudio habiendo sido reconocida por el mismo autor del árbol anterior en otro trabajo suyo su cercanía a este

personalismo como Gómez Caffarrena<sup>6</sup>, igual que también hemos recogido aportaciones de otros autores que, como Jankélévitch (fuera del personalismo) o Carlos Díaz (maestro personalista), no aparecen en este índice.

Una última observación. Estamos ante un texto escrito a modo de espiral. Cada paso que se va dando se hace retomando lo dicho anteriormente para poder caminar hacia delante sin perder la trama de la investigación, así como buscando una fundamentación de todo lo que se va diciendo. Hemos preferido pagar el hecho de que se nos tache de repetitivos a realizar algo sin una aparente conexión de todos sus elementos.

---

<sup>6</sup> DÍAZ, C., *Por respeto al otro (nuevos rostros del personalismo)*, Colección dos mundos, Kadmos, Salamanca 2006.

**PRIMERA PARTE: FINITUD, SENTIDO Y  
ESPERANZA EN EL PERSONALISMO**



# **CAPÍTULO I: LA FINITUD Y LA MUERTE EN EL SER HUMANO**

## **I. UNA APROXIMACIÓN A LA FINITUD**

### **1. LA FINITUD HUMANA**

La cuestión a la que nos enfrentamos en esta primera parte de este primer capítulo excede, sin duda, el marco en el que se sitúa toda la reflexión posterior y que sí que es el centro de lo que empezamos a buscar hace ya mucho tiempo. Pero a medida que avanzábamos en nuestro trabajo íbamos echando de menos unas páginas introductorias del tema que ahora nos ocupa.

Ha sido un problema, el de la finitud, excesivamente estudiado y analizado a lo largo de la historia del pensamiento debido a que en ella se encuentran los problemas que tocan de lleno a las preguntas fundamentales de la existencia humana. Es más, no ha habido reflexión de un solo autor cuyo problema de fondo no haya sido el problema de la finitud, aunque analizado desde diversas perspectivas: en el campo del conocimiento, de la ética, de la metafísica...

Nuestro trabajo sobre la muerte quedaría así enmarcado en el campo de la finitud temporal como problema y misterio que afecta a la estructura del ser humano. A lo largo del trabajo aparecerán de manera tangencial las demás finitudes del ser humano, pero no perderemos nunca de referencia nuestro horizonte de reflexión: la finitud temporal y sus consecuencias más directas para la persona (el sufrimiento y la muerte) en relación a la pregunta más fundamental que el hombre se realiza cuando se enfrenta a su existencia: ¿tiene sentido la vida?

El sufrimiento y la muerte desgarran anulando todo lo que se había deseado a lo largo de toda una vida. Por esto el hombre no puede acercarse a este tema sin incluir un posicionamiento ante el sentido o el absurdo de la existencia. La hermenéutica del acontecimiento de la muerte contiene el *a priori* por la búsqueda del sentido. No sólo esto, sino que estamos convencidos de que uno vive como muere; detrás de todo acto vital hay una hermenéutica del acontecimiento mortal y de su *a priori* del sentido.

Pero, ¿qué puede el hombre decir y saber sobre tal acontecimiento y tal *a priori*? El hombre se mueve, y así va a quedar patente, en ámbitos tan cercanos y tan lejanos al mismo tiempo que no le queda más remedio que aceptar el hecho de que la palabra humana contiene dentro de sí una cuestión ineluctable: que en lo que dice siempre incluye algo no dicho, no dicho del todo. La palabra humana expresa aquello que queda por decir y, quizá también, aquello imposible de decir. Ahí es donde se conjuga lo lejano y lo cercano en el hombre. Por eso muchas veces lo que intenta el hombre es mostrar más que demostrar. Nosotros vamos a intentar mostrar al ser humano en lo que creemos que responde a su estructura más profunda en relación a la cuestión por su finitud temporal.

“Preguntar por los principios significa darse la vuelta. A partir de este momento, el camino de la vida ya no es huída. La pregunta por los principios tiene que contener el pánico. El que huye de lo que carece de fundamento tiene que advertir que huye sin fundamento... Todo comienza con un enemigo y la huída de él. Detenerse y preguntar por los principios es un nuevo comienzo, un segundo principio”<sup>7</sup>.

Nuestro punto de partida lo situamos en el reconocimiento de que el ser humano es alguien inconcluso, alguien que por su carácter biográfico y narrativo (aspectos que se nos revelarán de fundamental importancia en la antropología personalista) se caracteriza por su provisionalidad y no por su definitividad. No es nunca de un modo que podamos decir *definitivo*. Ni siquiera nos hemos puesto de acuerdo para subrayar a lo largo de la historia dicha definitividad en la muerte. Por esto le asaltan al hombre preguntas que jamás podrá dejar de hacerse, por mucho que se las quiera silenciar desde la más “rabiosa” y actual filosofía de la ciencia y desde las concepciones más actuales del hombre. El abuso con el que se intenta, desde muchas coordenadas de nuestra geografía cultural, tachar de ingenuas y absurdas tales preguntas no hace sino reflejar la situación de un hombre al que ya no le duele el hombre.

Quizás nunca tengamos la interpretación definitiva y objetiva de nuestra vida, pero nos vemos obligados a buscar claves que nos aproximen a posibles respuestas ante

---

<sup>7</sup> SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona 2002, p. 102.



esas preguntas fundamentales que acabamos de mencionar y que surgen en los momentos y en los lugares más insólitos.

El ser humano es tensión entre la contingencia y la novedad, entre la biología y la biografía. Es tensión narrativa, es vida narrada, por eso está constantemente abierto a la novedad, y una novedad que depende, en gran parte, de su voluntad.

El ser humano está siempre en trayecto, su única condición es siempre su movilidad y cualquier fin de trayecto significa el fin de la finitud que le caracteriza: la muerte. De ahí que algún autor haya considerado muerte y finitud como conceptos que no pueden confundirse. La finitud es el trayecto que va desde el nacimiento hasta la muerte. Podríamos afirmar que *la muerte no forma parte de la finitud*, más bien es su condición y al mismo tiempo su negación<sup>8</sup>.

Del mismo modo la finitud, y ahí está su grandeza, es condición de posibilidad de que la vida sea pura movilidad, un ir y venir, hace de la vida narración, biografía e historia, tal y como ya hemos indicado. Todo lo que viva, todo lo que le acontezca, será en el tiempo y en el espacio, ambos osamenta de nuestra finitud. Tiempo y espacio, tiempo situado, tiempo en realidad que se traduce en memoria y en esperanza. Reflexionar sobre la finitud es reflexionar sobre un ser transido de memoria y esperanza.

“La esperanza sin la memoria está vacía, la memoria sin la esperanza está ciega”<sup>9</sup>.

La relación dialéctica entre ambas puede dar respuesta a muchas de las preguntas que mencionábamos más arriba, preguntas que surgen cuando una persona descubre que hubo un antes y un después, de que antes de él todo estuvo y de que después de él todo estará. En definitiva, que la vida no es infinita. Antes o después la vida se torna siempre pregunta inacabable. La insignificancia tanto de mis trabajos como de todo lo que me rodea se convierte en posibilidad real. Entonces el mundo se nos revela en la angustia de que todo lo que nos importa está encerrado en el horizonte de esa nada. Dolor de dolores, herida de heridas. Mi vida, asumida y confrontada ante lo real, en su absoluta consistencia, no es para siempre. El inevitable destino de mi vida es el de acabar, y acabar para siempre. Mi vida es un ayer que pasó, una mota ridícula en la inmensidad de los espacios infinitos. Es lo que ya Rosenzweig denominó como segundo

---

<sup>8</sup> MÉLICH, J. C., *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona 2002, p. 29.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 33.

nacimiento<sup>10</sup>, nacimiento secreto del “sí mismo”, despertar en la más extrema soledad. El primer ataque se produjo bajo la máscara del “Eros” y el segundo bajo la de “Thánatos”. La vida se convierte entonces en una línea recta que va de lo desconocido a lo desconocido. No sé de dónde vengo ni adónde voy.

“El hombre es el ser afectado por un crónico coeficiente de nulidad ontológica, de finitud”<sup>11</sup>.

Se llega, inmediatamente, al descubrimiento terrible de que todo está muriendo y es entonces cuando el hombre puede llegar a echar de menos el no haber nacido, la seguridad de que nada se habría perdido si el mundo no lo hubiese conocido. Todo es absolutamente insoportable. No se comprende qué es morir ni qué es vivir.

Ésta es nuestra “*situación fundamental*”, nuestro enclave ontológico: no sabemos verdaderamente, por más que de algún modo sí lo sepamos, lo que significa existir ni, por tanto, lo que significa, lo que ha de ser, la plenitud de la existencia. La intuición nos dice dónde y cómo podría estar pero jamás llegamos a poseerla. Se convierte, entonces, en un “imposible necesario”<sup>12</sup> para el hombre.

Pero una vez descubierta esta nuestra *situación fundamental* uno se percata de que incluso dicha situación es ignorada. Esta inconsciencia es nuestra “*situación primordial*”<sup>13</sup>. Muchos son los motivos por el que el ser humano puede estar en la situación primordial, pero lo importante es esa vida de espaldas a lo que constituye su herida más profunda, el dolor más profundo: el dolor del ser, el dolor del existir.

Pero la vida se vive “humanamente” cuando se descubre que en el pasado hubo un futuro y al contrario, que en el futuro se encuentra un pasado cargado de significación. En definitiva, que memoria y esperanza están estrechamente unidas, que el hombre vive de ellas porque pertenecen a su estructura y porque en ellas se encuentra a sí mismo.

---

<sup>10</sup> ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997, p. 113.

<sup>11</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica.*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 9.

<sup>12</sup> MARÍAS, J. *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 2003, p. 384.

<sup>13</sup> GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006, p. 70. Tanto el concepto de “situación fundamental” como el de “situación primordial” pertenecen a esta obra.

“Por la memoria se hace presente lo ausente pasado, que es al mismo tiempo la condición para desear lo ausente futuro. Por esta razón, sin la memoria no sería posible el deseo y, por tanto, la esperanza”<sup>14</sup>.

La postmodernidad nos ha dejado un tiempo sin memoria. Provocar la ruptura entre ambas constituye una de las vilezas más terribles hacia una persona y hacia un pueblo. Romper la vocación de alguien o de un pueblo es la realización de un drama cuyas dimensiones es difícil de calcular. Esto nos lo han enseñado tanto Péguy como Mounier. La realización de esa vocación, de esa unión entre pasado y futuro, es la gran llamada al elemento novedoso que mencionábamos antes, la radical novedad a la que nos enfrentamos ante cada existencia. La recuperación de dicha estructura en el hombre no puede hacerse sino desde la recuperación de lo que para la filosofía debería ser cuestión de primera importancia: la recuperación de la “razón cálida”<sup>15</sup>.

Pues bien, novedad hemos dicho, pero novedad finita. Vivir la novedad es también vivir la precariedad y la fragilidad así como asumir riesgos e inseguridades a las que no toda persona está dispuesta a enfrentarse. Porque para acurrucar esa fragilidad y precariedad hace falta una “razón cálida”. La razón fría sólo entiende de discursos, pero no de encuentros, sólo entiende de registros y de ironías, pero no de vida, no entiende la finitud como vivencia de una *presencia que inquieta*, sino de una presencia que anula y, por tanto, agobia.

La “razón cálida” construye y unifica, recupera al hombre amándolo y para amarlo quiere conocerlo. Y para conocerlo se detiene en el sufrimiento y la muerte porque también hay que humanizarlos. La finitud puede vivirse humanamente por la relación. Como ser finito soy ser relacional, soy ser *vocativo* y ser *responsable*. Inquietud y responsabilidad, inquietud y amor, conceptos que serán fundamentales en este trabajo.

“Ser responsable no es un “estado” sino una “pasión”, un “pasar” por la vida escuchando”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> MÉLICH, J. C., *op. cit.*, p. 97.

<sup>15</sup> Si tuviese que resumir en una frase la producción de mi maestro Carlos Díaz no podría hacerlo sino a través de tan bella expresión, nervadura de toda su obra y de todos los encuentros que hemos vivido juntos. Como botón de muestra su libro *Filosofía de la razón cálida*, Enmanuel Mounier Argentina, 2005.

<sup>16</sup> MÉLICH, J. C., *op. cit.*, p. 50.

Vamos a escuchar al hombre, necesitamos recuperarlo. Queremos encontrarnos con el hombre. La existencia finita supone un riesgo y un encuentro, pero el encuentro es el que puede dar sentido al riesgo que se desprende de la finitud. Tomar conciencia de la mortalidad de todo cuanto existe inaugura una relación distinta con lo real y especialmente con los otros.

La muerte rompe la racionalidad instrumental y nos hermana a todos los hombres en nuestra condición dolorosa y en su sentido más trágico. Ningún hombre escapa a esta doble condición de ser herido y roto por el dolor y destinado a la muerte. Aquí se encuentra el punto de arranque de toda solidaridad, solidaridad en la experiencia de la felicidad truncada. Aquí nace la compasión, que no es un mero efluvio pasajero e instantáneo.

La experiencia de la contingencia es experiencia de la fragilidad, especialmente en el dolor, el sufrimiento y la muerte. Tendremos que rastrear en la filosofía de la finitud la posibilidad de recuperar en nuestra memoria un lenguaje olvidado, otra palabra, muy distinta a la que se nos propone o impone, porque queremos una “razón cálida”, queremos “otro modo” de razón, buscamos un “más allá” de esa razón pragmatopositivista, una filosofía de lo “Otro”. Ha llegado el momento de saciar muchas sedes que otros no nos han podido saciar.

Nacimiento, amor, sufrimiento y muerte, he aquí los acontecimientos propios de la condición humana. El recién llegado, el enamorado, el sufriente y el moribundo son figuras que rompen instantáneamente nuestra cotidianidad y nos obligan a repensar la existencia, son figuras que desafían el orden del discurso, que escapan al orden institucional”<sup>17</sup>.

Acontecimiento, presencia que inquieta, que me apela y me desafía, que rompe mi lógica (aunque nunca se podrá decir que es contra toda lógica) y me desconcierta, pero que pide una respuesta y si no respondo ya estoy dando una respuesta. Pero un mundo cuya respuesta es no dar respuesta sólo tiene dos posibilidades: o vive ensimismado o ha descubierto el silencio.

Sin a penas darnos cuenta hemos vuelto al principio: como seres finitos somos seres provisionales y como seres provisionales somos seres en camino y, por tanto, de posibilidades. Por eso somos seres “deseantes” por naturaleza. Concepto clave del siglo

---

<sup>17</sup> MÉLICH, J. C., *op. cit.*, p. 120.

XX fue el de *proyecto*. Éste nos constituye, partimos de él, es lo que nos hace posible vivir, pero lo vamos descubriendo a lo largo del camino y poco a poco se va concretando, modificando, rectificando, aclarando. Incluye siempre una meta, pero ésta nunca es estática, se va desplazando ante nosotros de manera que podemos afirmar que el proyecto nunca está acabado, nunca está dado, nunca está *sido*. Por todo esto es por lo que la pregunta se hace inevitable y por eso surge nuestra tarea filosófica, tarea sencilla, permanente, pero también inquietante e insegura, porque el final está anticipado pero no se sabe dónde nos lleva, dónde va a parar. Por esto la vida y nuestra tarea filosófica son una aventura.

En el límite nos enfrentamos a algo mucho más grande: con el silencio. En ese límite sólo queda corazón en llaga y silencio. Únicamente se dispone de algunas pocas palabras para la soledad y la memoria del dolor. Condición también inquietante a la que nos derivan los acontecimientos fundamentales de la existencia.

“El silencio nos recuerda que nunca está todo dicho, que nunca se puede decir todo, que nunca hay nada del todo decidido, que la vida humana siempre significa más, que significa aquello que no se puede decir. El silencio nos recuerda que las palabras dicen, pero también, que las palabras muestran, que las palabras muestran lo que no se puede decir y lo que no se puede mostrar. Pero para entender esto hay que aprender a hablar las palabras del silencio, hay que aprender a hablar más allá de las fronteras de la palabra”<sup>18</sup>.

La palabra nos pide ese “más allá”, ese otro “modo de ser”, nunca es “presencia completa”<sup>19</sup>, pero no por ello tampoco nos enfrentamos a la ambigüedad; el signo pide un donante (si hay donante, si hay Otro, ya no hay ambigüedad, no se trata del dichoso “cada uno puede...” que nos rodea); y la tematización que realiza la palabra es una llamada dirigida a mi atención porque habría una presencia que rompe el autoencantamiento narcisista. De ahí que aun reconociendo ese “más allá” del silencio y la fundamentalidad de dicho silencio no podemos renunciar a que la pérdida de la palabra constituye la esencia de la pérdida.

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 163.

<sup>19</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 119.

“Perderse es perder la palabra, la única que permite ser uno mismo y ser con el otro estando en el mundo como tal. Sólo se puede perder la palabra si se huye de ella o se la rechaza, y equivale, sean cuales sean sus manifestaciones, a no poder ni querer mantenerse en ella ni mantenerla, sostenerla ni sostenerse en ella”<sup>20</sup>.

Como hemos dicho antes, un mundo que no responde es por su ensimismamiento o porque ha descubierto el silencio, ese silencio que acabamos de describir.

“Dos silencios se alzan de manera agónica uno contra otro. Uno guarda la palabra y vela por ella, el otro la rehuye y procura perderla; el primero arde como la más íntima posibilidad de la palabra, el segundo proyecta debilitarla al expulsar toda posibilidad”<sup>21</sup>.

Juzgue el lector mismo.

Pero todavía nos queda por señalar otra característica del lenguaje que reflejaría algo fundamental del dinamismo de la realidad humana y que es un pequeño reflejo de lo que será nuestra propuesta. El lenguaje, lejos de suponer universalidad y generalidad, sólo la hace posible. El lenguaje supone la existencia del interlocutor, supone una pluralidad. El lenguaje supone al Otro. El lenguaje inicia una relación muy superior a la que se da entre objeto-sujeto. El lenguaje es la revelación del Otro<sup>22</sup>. Es presencia de alguien que ha roto lo fenoménico y me ha permitido asociarme a él.

Inusitada dialéctica entre palabra y silencio. Es por esto por lo que como afirmaremos más de una vez con los autores de los que nos hemos dejado acompañar estos años no tenemos problema alguno en reconocer que nuestro lenguaje es un lenguaje “sugerente”, insinuante, pero no por eso falso o falto de contenido. Palabras que no son sino memoria de un *silencio primordial*. Pero “sugerente” ha de serlo si queremos respetar la mentada dialéctica entre el silencio y la palabra, último fundamento de la estructura humana consistida en el más en el menos.

---

<sup>20</sup> CHRÉTIEN, J-L., *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 79.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 96.

Un hombre consciente reflexivamente de su finitud, no sólo vuela más alto que un hombre engreído de infinitud, sino que además es más libre, infinitamente más libre. La finitud es el precio que un hombre debe pagar, por necesidad, cuando decide apoyarse en sí mismo, cuando toma en sus manos las riendas de su destino y cuando prescinde de determinaciones materiales. La plena conciencia de su finitud sólo la puede adquirir el hombre mirando sus propios actos, valorando su actuación y comparando sus proyectos con los resultados obtenidos. Es entonces cuando la libertad de la finitud puede decir algo de la infinitud, en absoluta humildad y sencillez.

## 2. EL MAL Y LA FALTA DE SENTIDO

### 2.1. Las situaciones límite

El hombre tiene sobre sí una tarea ineludible: hacerse. Esta tarea no puede llevarse a cabo sino a través de las situaciones reales que interpelan a cada uno. La referencia a lo real conlleva el enfrentamiento a cualquier tipo de situación en la que se halla el hombre. A través de esta realidad y de estas situaciones el hombre va definiéndose. Pero hay situaciones que podríamos calificar de especiales porque ponen de manifiesto la situación de finitud en la que el hombre se encuentra. Se trata de las “situaciones límite”. Expresan como ninguna otra situación el límite existencial de la persona. Al tiempo que se va dando la apropiación de posibilidades con las que el hombre forja su vida, se da en su experiencia la conciencia de finitud, tal como Jaspers lo ha formulado (la lucha, el sufrimiento, la muerte, la culpa)<sup>23</sup>. Estas situaciones ponen de manifiesto la permanente situación de contradicción en la que vive el hombre. Pero, a pesar de todo, al hombre no le queda más remedio que hacer uso de su libertad también para enfrentarse a estas situaciones. Son una realidad que el hombre ha de asumir y ante las cuales ha de decidir. Es más, a través de estas “situaciones límite” el hombre se ve obligado a enfrentarse con el núcleo central de su personalidad, con su interioridad más profunda, desde donde asumir y encarar de distinta manera su pregunta por el sentido. Y lo más importante para nosotros:

---

<sup>23</sup> JASPERS, K., *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires 1968, p. 56.

“La grandeza del hombre depende de aquello que llega a ser en la experiencia de las situaciones límite”<sup>24</sup>.

¿Es el hombre capaz de abrir horizontes de sentido a través de las situaciones que nos resultan incomprensibles? En esta empresa nos vemos embarcados, pero nos centramos de manera momentánea en la del fracaso y el mal para desembocar en el centro de nuestro estudio: la muerte.

## **2.2. El fracaso y el mal como problemas humanos**

Un discurso serio y comprometido sobre la condición humana tendrá que encontrarse necesariamente de una forma explícita con la dimensión del fracaso y el mal. Uno de los atributos que la persona como ser libre y finito tiene que pagar es la experiencia del fracaso. Tal y como afirma J. Gevaert, el fracaso es cualquier intento de asumir un valor que se hunde y acaba en la nada<sup>25</sup>. Por tanto, se habla de fracaso siempre que se realiza la experiencia de situaciones que parecen estar en contraste con las justas exigencias del hombre o que frustran los ideales que él intenta realizar en la historia. El fracaso viene a frustrar no sólo los proyectos parciales y particulares, sino que afecta de modo singular al proyecto fundamental que vertebra la existencia personal de cada hombre. Y esto se debe a que el hombre es proyecto.

El hombre aspira no sólo a metas particulares, sino a una existencia plena y a la realización integral de la persona, y el fracaso es la falta de consecución de determinada aspiración. Es aquí donde el fracaso adquiere un tinte especial, porque implica un *no-ser* que afecta al hombre en su más honda interioridad. Todas las formas de fracaso conducen hacia la interioridad del sujeto. El *no-ser* del fracaso indica que la persona no puede expresarse de forma absoluta, por eso es un problema existencial. Expresión radical de este fracaso es la situación límite de la muerte, que analizaremos de manera más intensa en los siguientes apartados. Pero, retomando nuestra meditación, el fracaso y la experiencia de ser en plenitud se encuentran en íntima relación ya que, como hemos afirmado más arriba, el fracaso afecta a todo el ser y la acción del hombre, al hombre percibido de forma integral.

Jean Lacroix ha percibido de forma genial, profunda y especial el significado del fracaso en el ser humano. Según este autor no puede examinarse dicha cuestión si no es a través de una concepción adecuada del ser humano y esta concepción para él es la de

---

<sup>24</sup> JASPERS, K., *La fe filosófica ante la Revelación*, Gredos, Madrid 1968, p. 338.

<sup>25</sup> GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 1997, p. 291.



que el ser humano es “intención radical”<sup>26</sup>. Una sola experiencia de fracaso arrebató al hombre la posibilidad de retornar a su integridad y Lacroix propone el fracaso como una reconquista de sí mismo, posibilidad de retornar a la afirmación primigenia y primordial de la persona. *El fracaso nos instaría a reconquistarnos en nuestra propia existencia*.

Para esto habría que ver en el fracaso lo que es: la escisión del propio ser personal, la escisión entre la intención y el acto por el que vivimos continuamente el riesgo del no cumplimiento de la intención que somos. Aquí es donde se sitúa el fracaso: en la escisión del yo<sup>27</sup> (dicha escisión será fundamental también, como veremos, en la asunción e integración del sufrimiento).

No podemos obviar fuerza tan intensa como el fracaso y ningún aprecio mostramos por filosofías que minusvaloren su significado, pero tampoco nos satisfacen las filosofías de la ruptura, como la de Sartre: ese “para-sí” que como proyecto incluye el no-ser y, por tanto, la nada. Con el “para-sí” la nada se despliega y el hombre se convierte en “pasión inútil”. Pero Lacroix propone la libertad no sólo como enraizada en la nada, sino también como una afirmación ontológicamente más profunda<sup>28</sup>. La comprensión del fracaso nos sitúa en la tentativa humana de un ser que dispone de un poder de acción a la vez real y limitado. El fracaso, como el triunfo, se halla vinculado a un nuevo estado interior que acontece en el fondo del ser humano, sabedor de que su obrar está marcado por el riesgo y que la posibilidad del fracaso existe allí donde actúa una libertad frágil. De modo que la comprensión del fracaso ha de articularse en la coexistencia del hombre que obra y de las realidades independientes de él, que debe afrontar como tales.

“La pluralidad metafísica de lo real permite entender que fracasar y anclarse en el fracaso significa atenerse a una visión artificialmente unificada de lo real y no ver que nuestras tareas y tentativas son susceptibles de modificaciones en el seno de esa pluralidad”<sup>29</sup>.

Así pues, el fracaso supone una fuerza de conocimiento interior de sí mismo, así como de realización personal. Que la experiencia del fracaso signifique lo anteriormente dicho depende de la reacción del sujeto ante el fracaso, pero, ciertamente, la visión de

---

<sup>26</sup> LACROIX, J. *El fracaso*, Nova Terra, Barcelona 1967, p. 9.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>29</sup> ARANGUREN, LUIS A., *El reto de ser persona*, B.A.C., Madrid 2000, p. 209.

Sartre es extremadamente parcial. La persona afectada por el fracaso puede reaccionar de modo imprevisible ante él y ello nos confirma la ambigüedad de este tipo de experiencias. Por eso Lacroix distingue entre “reacción de fracaso” y “reacción contra el fracaso”<sup>30</sup>, a través de la cual se da el reajuste y la readaptación de los nuevos progresos. Pero esto entraría dentro de un esquema más amplio: la voluntad de sentido, del que trataremos más despacio en el capítulo segundo.

La ruptura entre intención y acto, entre pensamiento y acción, es signo y representación de esa ruptura más profunda de nuestro ser, que como consecuencia de nuestra finitud impide la realización absoluta del hombre. Ya hemos insistido más arriba. Es nuestra *situación fundamental* la que nos impide dicha realización y, por tanto, la plenitud de la existencia.

Pero en dicha situación surge un imperativo a la realización y, con él, el riesgo. Quien descubre la *situación fundamental* es consciente de ese riesgo, pero más pobre se revela quien desde la *situación primordial* no es ni siquiera consciente del riesgo. No hay mayor peligro que vivir un riesgo tan grave sin ser consciente de nuestra situación fundamental. Es cuando llega el resquebrajamiento incurable, el desperdicio de la persona que no contó con su limitación.

Tal y como señala Lacroix hay una relación intensa entre el riesgo y el fracaso<sup>31</sup>, si por riesgo entendemos el estado de inseguridad al que está sometido el hombre en cada situación que la vida le plantea. El hombre rompe el esquema estímulo-respuesta por su libertad, pero tiene que definirse, tiene que hacerse, y es ahí donde está el riesgo. Con palabras de Lacroix:

“El hombre es el ser intermediario: colocado entre la vida y el espíritu, entre el Bios y el Logos, no encuentra saciedad en el primero ni su reposo definitivo en el segundo. No se halla realmente en su hogar en ninguno de esos dos mundos a los que por naturaleza pertenece y que le atraen y le repugnan al mismo tiempo. El hombre, que carece de la tosquedad necesaria para sumergirse totalmente en la oleada de la vida puramente animal, no posee tampoco la facilidad y levedad sutil que le permita tomar el vuelo en el mundo de los espíritus puros... nace investigador, peregrino, extranjero, condenado al éxodo, a la eterna

---

<sup>30</sup> LACROIX, J., *El fracaso...*, p. 50.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 100.

búsqueda y lleva en sí mismo la doble posibilidad de lo inhumano y de lo sobrehumano”<sup>32</sup>.

Inseguridad y fracaso están estrechamente unidos. El hombre es deseo de ser y ese deseo queda traicionado en muchas ocasiones por actos realizados por el mismo hombre. Pero ahí radicaré el sentido del proyecto humano, en proponer al hombre las exigencias de la vida y la plenitud oculta en sus obras, la relación entre el fracaso y el proyecto, para darle y reforzar el coraje de actuar con la fuerza del que puede afirmar y del que puede creer. Ahí radica el sentido de la relación entre el fracaso y la necesidad que tiene el hombre de *hacerse*. Ahí radicaré la importancia que concede Mounier al *afrontamiento* como elemento esencial de la persona.

¿Nos está diciendo la experiencia del fracaso que necesitamos de otro para ser acabados? ¿El hombre se basta a sí mismo para acabarse? ¿Incluye la necesidad de realización que él puede ser el que debe, sea lo que sea necesario?

El hombre se ve rebasado por una realidad que no puede comprender ni dominar. Renunciamos a los falsos optimismos que nada entienden de la realidad. El optimista no mira cara a cara al fracaso. Esto tendremos que ir viéndolo poco a poco. O se asume el fracaso para rebasarlo o el fracaso es la última palabra. Sólo cuando experimentamos que no hay más salidas se puede desenredar la madeja y llegar allá donde podemos llegar. Sólo en el silencio del fracaso surge una claridad fugitiva a través de una “caricia íntima” (Blondel) que tiene más dulzura y mayor fuerza que todo lo que nos rodea.

¿Es universalizable esta postura? Lacroix, y nosotros con él, tiene claro que no, pero

“únicamente el que construye y osa afrontar con pasión la posibilidad del fracaso de lo que realiza está en condiciones de encontrar en el fracaso un destello de eternidad”<sup>33</sup>.

Tal y como ha visto Luís A. Aranguren, en Lacroix está presente la filosofía de Jaspers al dejar entrever la posibilidad del fracaso como “cifra” de la trascendencia, el fracaso como “silencio en plenitud”, como hecho que resulta necesario para la

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 100-101.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 146.

construcción propia y para la apertura a la trascendencia, como posibilidad de renacimiento, siempre dependiente de la opción personal<sup>34</sup>.

La falta de satisfacción que va quedando en la no realización de los proyectos humanos está unida a la experiencia de un fracaso radical: la existencia del mal. Y, posteriormente, toda experiencia de mal será vivida existencialmente como sufrimiento o dolor. El sufrimiento es el modo específico con que el hombre vive la frustración y el fracaso de sus propias empresas, o bien el mal de las situaciones en que se encuentra metido sin poder salir de ellas. El sufrimiento puede ser de naturaleza fisiológica y entonces se le llama dolor. La mayor parte de las veces el sufrimiento es psicológico o moral debido al hecho de que el hombre se da cuenta de que algo le falta o de que algo va mal<sup>35</sup>.

El mal, por una parte, es problema existencial, se hace sentir ante todo en el sufrimiento que hiere y en el escándalo que invade a la existencia. Ante ese mal la existencia se rebela: ¿no debería ser así! Pero porque el mal escandaliza a nivel existencial es por lo que comienza, en segundo lugar, la reflexión del ser humano. El que ve su camino invadido por el elemento del mal quiere comprender y se pregunta: ¿Por qué? ¿Para qué sirve esto? ¿Es definitivo e irreversible?

La búsqueda que comienza con estas preguntas no es sino el deseo de poder soportar mejor, a nivel existencial, la violencia del mal o bien encontrar algo más justificable. Racionalizar el mal para hacerlo menos ofensivo y al mismo tiempo poder superarlo.

El motivo de comenzar nuestra reflexión por aquí no es sino porque reconocemos que es necesario situar dicho problema como punto cardinal de la antropología, punto cardinal de la existencia que el hombre afronta como tarea a realizar junto a los otros hombres. El fracaso y el mal son realidades antropológicas pero en ellas también se revelan dimensiones metafísicas del hombre. Por eso damos el salto irrenunciable a enfrentarnos al fracaso, al mal y la muerte, no como a un problema intelectual que sólo requiere una explicación, sino como a un misterio enmarcado en un misterio más amplio que es el de la existencia humana. Aquí es donde radica el misterio de la existencia y donde salen a relucir las estructuras fundamentales con las que el hombre afronta dicha existencia.

---

<sup>34</sup> ARANGUREN, L. A., *El reto de ser persona...*, p. 226.

<sup>35</sup> GEVAERT, J., *El problema del hombre...*, p. 268.

### **2.3. El mal y la finitud**

La raíz del mal está en la finitud. Dicha finitud excluye la perfección, por la misma razón que un círculo no puede ser cuadrado. La omniperfección se opone a la finitud. La finitud comporta no serlo todo e implica carencia de propiedades y perfecciones que no están plenamente realizadas en el sujeto, entraña limitación, disfunción y, en consecuencia, mal. Y el mal es siempre excesivo e injustificable. Como aspecto fundamental de la finitud humana está la aparición del mal frente al hombre, componente esencial de la vida que radicaliza tanto la pregunta por el hombre como por su sentido. Ante el hecho del mal, el hombre desea despejar una doble incógnita: su causa y su naturaleza.

En numerosas ocasiones y situaciones se ha hablado del mal como ausencia de bien. Y en realidad así es, el mal no es una cosa, un elemento del mundo, una sustancia en este sentido, o una naturaleza.

Hay que decir, en consecuencia, que el mal no radica en sí mismo, no es ser, sino en las cosas que, aun siendo buenas por el mero hecho de existir, no poseen todo el bien que les corresponde ni están dotadas del grado de perfección a que están llamadas. Pero no por no ser sustancia en sí mismo deja de afectarnos. No podemos minimizarlo. La pregunta por el mal quedaría entonces resituada en la debilidad e imperfección de los seres. Zubiri no lo vio tanto como privación sino que para él tenía un carácter intrínseca y formalmente positivo. Positivo, pero nada más que como condición. Pero como condición es real, es una condición real. No sería ninguna propiedad real física más, pero es una condición. Y en la estructura unitaria del bien y del mal como condición, y en tanto que condición, es en lo que consiste la realidad del bien y del mal. Zubiri dividirá a cuestión del mal en el “maleficio” (lo que promueve la desintegración o la disarmonía de mi sustantividad en el orden psicobiológico; hay cosas maléficas o benéficas que por interacción producen naturalmente un bien o un mal), la “malicia” (es un mal en que me coloco yo mismo por mi propia condición, instauración del mal como poder en mí), la “malignidad” (es producir el maleficio en otro o hacer que otra voluntad sea maliciosa) y la “maldad” (es el poder del mal como principio típico del mundo, es la erección del mal en principio, en poder objetivo). Mientras que la malicia y lo maléfico afectan al hombre en cuanto a su propia realidad biográfica, la maldad pertenece al dominio de la realidad histórica (malicia y malignidad objetivadas en forma

de principio del mundo)<sup>36</sup>. Pero independientemente de estos juegos conceptuales lo importante es que para Zubiri, como quiera que se tome el mal, en cualquiera de estas cuatro formas señaladas, el mal tendría su razón de ser en estar ordenado siempre a un bien superior (siempre examinándolo desde el punto de vista de la acción humana).

Más allá de estas matizaciones, el mal es una realidad admitida y sopesada en la historia del pensamiento. No sólo es un hecho perceptible sino también “una forma de ser de la existencia”<sup>37</sup> debido a la finitud que acabamos de comentar. El dolor, los fracasos, la muerte y, en definitiva, el mal están presentes en el proceso evolutivo del mundo que, en su marcha ascendente, no puede evitar las frustraciones y los fallos. Es un hecho inevitable que acompaña al progreso hasta sus cotas más altas. Pero se hace presente de una forma especial en la vida del hombre, que lo experimenta en diversas formas pero siempre bajo el denominador común del dolor y en su máxima expresión: la muerte. Ésta se anticipa en el vivir cotidiano como peligro y amenaza de aniquilación o pérdida definitiva del ser.

Sin necesidad de una descripción completa podemos describir la aparición del mal como insoportable pesadilla que acompaña al hombre en su largo peregrinar individual y colectivo haciéndose carne de su carne. Algo así como “una propiedad existencial de la estructura humana”<sup>38</sup>, traducida en la distancia entre lo que se aspira y lo que se es, entre la plenitud añorada de ser y las realizaciones parciales logradas. Sin el hombre el mal no sería “propiedad existencial”, no sería “realidad afectante”. De ahí que esa vivencia de incumplimiento es vivida en el hombre como dolor.

“El signo de la plenitud que adquiere el mal en la conciencia es el dolor... todo mal se acrecienta en la conciencia del mal”<sup>39</sup>.

Nédoncelle supo captarlo con extraordinaria claridad. La conciencia de mal, y esto es lo que sucede en el hombre, es siempre dolorosa y, con ella, se agrava siempre el mal objetivo. De ahí que, del mismo modo, *mutatis mutandis*, podamos decir también que el animal, más que morir, se disuelve de manera patética, pero la muerte está reservada a la singularidad, a la conciencia.

---

<sup>36</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1993, pp. 195- 320.

<sup>37</sup> SAHAGÚN LUCAS, J. de, *Dios, horizonte del hombre*, B.A.C, Madrid 1994, p. 268.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 269

<sup>39</sup> NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid 1996, p. 258.

Pues bien, retomando nuestro discurso, podemos decir que el dolor puede ser padecido a tres niveles diferentes:

- Físico: consiste en el desgarramiento del yo o carencia de armonía del propio organismo. Este dolor se nos presenta como “huella”, como “indicio” de algo más grande que queda por llegar y ante lo cual nada queda por hacer. De momento, estas informaciones del dolor físico, de esa “huella” ponen en marcha mecanismos de defensa del propio organismo.
- Psíquico: se presenta en la intimidad profunda de la persona. Este dolor no es resultado sino de una manera de relacionarnos negativamente con el entorno. Este mal psíquico es producido por la sensación de fracaso, por la pérdida de ideales, por el oscurecimiento de la propia identidad, por el desajuste interior del sujeto. Si en estas vivencias participa la libertad de forma que haya contravenido las normas y las prescripciones que marcan la propia conducta, aparece la culpa o mal moral. Sería una forma peculiar de mal psíquico producida por el mal uso de la libertad. En este preciso instante el dolor se traduce en el descubrimiento de la posible esclavitud. Ya lo expresó de forma bella Levinas:

“La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro”<sup>40</sup>.

- Social: brota del desajuste en el modo de relacionarnos con nuestros semejantes. Es la desagradable vivencia producida por el abandono de los allegados, por el rechazo de los cercanos, por el olvido de los amigos, por la separación del medio social pertinente. Al igual que los males anteriores, el social hace al hombre frágil y quebradizo y le predispone a la desesperación.

Ya Santo Tomás hablaba de la distinción entre mal moral o pecado y mal de la pena, que desagrada al ser humano, tanto en el orden físico como el psíquico o social. Habló también del mal natural, propio del reino de la naturaleza, donde se da la subordinación de unos seres a otros y donde se producen perjuicios y quebrantos a los

---

<sup>40</sup> LEVINAS, E. *Totalidad e infinito...*, p. 59.

individuos particulares. Por su parte Leibniz elaboró una clasificación del mal donde aparecían el mal metafísico (la simple imperfección), el físico (el sufrimiento) y el moral (pecado). Respecto al primero Dios habría hecho el mejor de los mundos posibles; respecto al físico recurre a la explicación según la cual Dios permitiría los males para realizar así un bien mayor, un medio para alcanzar una finalidad determinada, que de otro modo jamás se alcanzaría; y por último, sobre el mal moral, Leibniz afirma que Dios lo tolera para salvaguardar la libertad humana, por tanto sólo es atribuible al ser humano, no a Dios<sup>41</sup>.

Así pues, creemos que cuando hablamos de mal podemos referirnos al mal generado en la historia y en la sociedad, mal moral que se concreta bajo denominaciones como pecado, injusticia, violencia, dominio, etc. Este tipo de mal ha adquirido dimensiones espectaculares e indescriptibles después de Auschwitz e Hiroshima, continuados por sucesos como los de Pol Pot en Camboya o los sucesos más recientes en la ex-Yugoslavia o en Irak (lista que, sin duda alguna, podría ampliarse a todos los continentes).

De ahí que, y ya lo hemos expresado con Santo Tomás, el mal moral siempre esté vinculado a la reflexión sobre la *pena*, término que salva la fractura entre el mal cometido y el mal padecido. Y es que el mal moral siempre va unido a la punición como sufrimiento físico que se sobreañade al mal moral. De ahí la constante relación entre mal moral y sufrimiento. En su estructura dialógica, el mal cometido por uno halla su réplica en el mal padecido por otro. En este punto de intersección capital es donde se agudiza el grito de la lamentación, cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre. De esto es un testimonio desde los *Salmos* de David hasta el análisis marxista de la alineación que resulta de reducir al hombre a la condición de mercancía<sup>42</sup>. El mal moral designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. Por su parte, el sufrimiento, subraya el hecho de ser padecido. Está claro que entre ambos se da un continuo cruce de caminos.

También, al hablar de mal, nos referimos al mal físico causado por la naturaleza tanto a nivel cósmico como personal, causa de desastres naturales, del dolor y del sufrimiento. El sufrimiento inherente a la vida es aquí el problema radical, objeto de la reflexión filosófica, pero sobre todo vivencia existencial. Es casi insoportable la mirada

---

<sup>41</sup> SAHAGÚN LUCAS, J. de, *Dios, horizonte del hombre...*, p. 269 ss.

<sup>42</sup> RICOEUR, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*, Amorrortu, Buenos Aires 2006, p 24.



al sufrimiento acumulado a lo largo de la historia a través de catástrofes naturales, enfermedades y dolor del hombre, así como el de la propia muerte.

El hecho de que el pecado, el sufrimiento y la muerte expresan de manera múltiple la condición humana en su profunda unidad nos lleva a un misterio de *iniquidad*<sup>43</sup> central y unitario. De ello se desprende el mal por antonomasia, el gran reto, que creemos que es el sinsentido, la desesperación ante la vida. Existe un misterio personal del mal porque cada hombre es abocado a un inalienable carácter trágico de la existencia. Las diversas formas de fracaso preanuncian la forma fundamental de fracaso: y éste es el hecho inextirpable de la muerte. En medio de esto nadie escapa a sus embates en forma de culpa o sufrimiento, de mal cometido o de mal sufrido, de catástrofe natural o de crimen humano. Cuando no se quiere vivir, porque la vida se ha convertido en un puro infierno, sea cual sea la causa concreta, el mal se convierte en un existencial. Sobreviene entonces el desconsuelo, el tedio vital y el hastío de vivir. La vida no es don y se convierte en una carga insoportable y la muerte se convierte en huida o consuelo. La desesperación hace entonces insoportable la finitud.

La falta de sentido se convierte en la experiencia plenaria del mal al situarnos en los bordes mismos de la desesperación. Hay dolor verdadero cuando lo que el hombre experimenta es esta presencia auténtica del mal. Los restantes dolores y sufrimientos y molestias son signos, ecos o preanuncios del auténtico dolor. El mal pésimo y más hondo es el sinsentido que desespera, sinsentido que amordaza a través del dolor que cometemos a otros, del dolor del otro o de nuestro propio dolor. A través de estas experiencias se experimenta el mal radical y para estas experiencias que de él se hacen se reserva el significado supremo de la palabra “dolor”.

El mal es el límite inferior y superior que la filosofía no puede traspasar más que sucumbiendo a la ilusión insondable de dejar de verlo. Y a esto es a lo que hemos renunciado. Algo así intuyó el genial Marcuse aunque con la mirada algo más amplia que respecto al propio dolor.

“Poco antes de su octogésimo cumpleaños, en la preparación de una entrevista con este motivo, Marcuse y yo tuvimos un largo diálogo sobre cómo podíamos y debíamos explicar la base normativa de la teoría crítica. Cuando lo volví a ver este último verano, Herbert Marcuse yacía en la sala de cuidados intensivos de un hospital de Frankfurt rodeado de aparatos por

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 26.

los dos lados de la cama. Nadie sabía que esto era el principio del fin. En esta ocasión, que en verdad fue nuestro último encuentro filosófico, Marcuse, conectando con nuestra discusión de dos años antes, me dijo: “¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”<sup>44</sup>.

Una antropología asentada en la compasión; una compasión producida por el resquebrajamiento del “sí mismo” ante el dolor, especialmente del otro. Todo se traduce en la convicción de intentar cerrar lo que no se puede cerrar, sabiendo que jamás podremos tolerar lo intolerable, pero todo asentado

“sobre la única apuesta que... me será graciosamente dada por añadidura”<sup>45</sup>.

## 2.4. Actitudes existenciales

A pesar de lo dicho más arriba creo que vale la pena detenernos brevemente en las posibles actitudes que el ser humano puede adoptar ante la experiencia del fracaso y el sufrimiento. Hemos expresado lo que para nosotros es la actitud que revela el sufrimiento más “auténtico”, pero no podemos dejar de mencionar otras.

- La *huída* es quizás la actitud existencial más difundida frente al escándalo del mal. El hombre intenta olvidar dicha cuestión cuanto antes. Construye a su alrededor un muro ficticio de dispersión, de distracción, de disipación, barreras artificiales que impiden ver todos los males que afligen a la humanidad y que hieren en el corazón de la existencia personal. Para no tener demasiado dolor se procura no amar, no esperar, no luchar, no ligarse a nada ni a nadie. Es la actitud más criticada desde el personalismo y desde Mounier, la actitud del hombre del capitalismo, del hombre de la sociedad del “¡sálvese quien puede!”. Esta actitud la veremos más detenidamente ante el problema concreto de la muerte y en el capítulo dedicado a Mounier.
- El *fatalismo*, por otra parte, es la actitud que ve los males y los sufrimientos, pero se encuentra paralizada. Todo se presenta como

---

<sup>44</sup> HABERMAS, J. *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, p. 296.

<sup>45</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid 2000, p. 94.

determinado rígidamente por instancias exteriores al hombre y hace insensato cualquier esfuerzo por cambiar las cosas. O bien se juzga que todo es de tan poco valor que no vale la pena esforzarse por cambiar las cosas.

- La *rebelión* absurda es la actitud del hombre que no consigue aceptar sus propios límites y los límites inevitables de la existencia y de la historia. Al no poder cambiar el mundo quiere recurrir a la violencia destructora sin respeto alguno por el bien que existe a pesar de todo expresado en esas estructuras que son un testimonio del esfuerzo realizado por crear un mundo más humano.
- Finalmente nos encontramos con el compromiso de la esperanza, actitud del que cree en las posibilidades del hombre y en las perspectivas de mejorar las condiciones existenciales. No hay ninguna situación que no sea o no pueda constituir un punto de partida para el logro del hombre. Se trata de la acción concreta y confiada. Pero con esta actitud está estrechamente vinculada la gran cuestión: ¿qué le dará al hombre la fuerza para creer que en cualquier situación, aunque sea en medio del abismo del sufrimiento y del mal, es posible construir y realizar el sentido fundamental del hombre?

### 3. DOLOR Y SUFRIMIENTO

#### 3.1. Un acercamiento al dolor

“El dolor es la experiencia consciente del mal, la experiencia del mal como mal. O, en otras palabras, la experiencia del mal en su maldad”<sup>46</sup>.

En el encuentro con el dolor hay mucho de actividad, pero desde el punto de vista descriptivo la pasividad permanece como el rasgo fundamental de dicha experiencia.

---

<sup>46</sup> GARCÍA- BARÓ, M., “Ensayo sobre el dolor”, en *Revista española de Teología*, Vol. LVII, 1997, cuad. 1-3, p. 327.

“En el encuentro con el dolor lo nuevo sorprende, coge, capta a quien lo vive; juega con él”<sup>47</sup>.

En torno a la cuestión del dolor la pregunta fundamental sería la siguiente: ¿es el dolor un dato absoluto? Es decir, ¿es un dato adecuadamente evidente, dato que no oculta absolutamente nada a la autoconciencia? Mientras que para Brentano no habría duda en dicha cuestión, admitiendo además que el dolor es un acontecimiento intencional y accidente de un yo, nada que ocurra en una cosa, sino sólo algo que tiene lugar en un yo<sup>48</sup>, García-Baró representaría la postura contraria: nunca hay conocimiento adecuado del dolor<sup>49</sup>. O como apuntara Le Breton hace ya tiempo:

“El dolor es un fracaso del lenguaje”<sup>50</sup>.

Si releemos la frase que abre este apartado, que el dolor sea la experiencia del mal en su maldad, significaría que no se puede separar el problema del dolor de otro aún más general, el del mal. Por tanto, frente a la opción presentada por Brentano, García-Baró entendería el dolor como concepto más amplio que el relativo a dolor corporal. Éste sería un tipo de dolor. ¿Por qué? Porque, según nuestro autor, es imposible un análisis filosófico del dolor corporal dejando de lado el dolor en sí mismo. Si en esto se distancia de Brentano, García-Baró dará el paso definitivo al admitir, desde el dolor como experiencia del mal, la posibilidad de afectar objetivamente a una persona aunque todavía no haya afección conscientemente.

Ese *todavía (aún)* es esencial. La afección objetiva del mal tiende a volverse dolor y termina por volverse dolor, aunque también es cierto que la tendencia en el hombre a que el dolor llegue a ser plena conciencia del mal en su entera maldad sea una tendencia nunca cumplida enteramente. De ahí que como habíamos expresado más arriba con el autor del artículo, el dolor, al ser experiencia todavía no cumplida plenamente, no puede ser experiencia adecuada del mal en cuanto tal. Esa inadecuación del dolor es su dato más esencial. El mal se caracteriza por su inagotabilidad y esto hace que el dolor siempre sea susceptible de crecer.

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 327.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 328- 330.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, pp. 331 ss

<sup>50</sup> En BARCENA, F., VVAA, *La autoridad del sufrimiento*, Anthropos, Barcelona 2004, p. 61.

El dolor siempre es inadecuado (nunca captado adecuadamente) por dos motivos: o porque la maldad del mal se experimenta sólo parcialmente o porque la maldad del mal se interpreta inadecuadamente. El primero es el fundamental. El segundo suele acompañarlo narcotizándolo imaginativamente.

Pero, y damos un paso más, ya que el dolor, por la esencia del mal, está siempre sin terminar de ser experimentado, el *miedo* jamás deja de estar presente en todos los dolores. Es más, supone el coronamiento de todos ellos, es decir: *lo más doloroso de todos los dolores*<sup>51</sup>. Y en tercer lugar, no está enraizado o fundado en la memoria del mal pasado. En ésta hay temor, pero no los esenciales, inherentes al dolor de cualquier especie.

Desde esta perspectiva se entiende mejor por qué la existencia es dolor. El mal siempre se presenta como lo irreparable, lo que no tiene sentido porque no tiene posible reparación.

El mal es el límite de la filosofía, límite insuperable salvo sucumbiendo a la ilusión de no verlo. La filosofía no puede dejar de hacerse a la sombra del mal, de ahí que sea siempre “pensamiento inacabado, finitud pensando finitud...”<sup>52</sup>.

Así pues, el dolor parece poseer dos componentes: lo que el autor denomina *dolor racional*, el dolor abarcable, describible, justificable y, por tanto, el menos doloroso, y el segundo, la experiencia originariamente inadecuada (sin percepción adecuada) de la maldad pura del mal, su explorabilidad imposible.

Ambos elementos son indisolubles. Por duro que sea el dolor objetivable, su núcleo doloroso está, sin embargo, en el mal inobjetivable que, en tanto que ya presenta en todo mal, es amenaza para todo futuro.

¿Se está degradando el dolor del cuerpo con esta visión? Ni mucho menos. Todo dolor se halla siempre en estrecha relación con el cuerpo propio.

El dolor, tanto el dolor general del que venimos hablando, como el dolor más específico, el corporal, se presentan como instante concreto y violento, la soledad le caracteriza. Como venimos diciendo, y se ha revelado como momento fundamental, ante dicha cuestión nos adentramos en la experiencia pueril de la inefabilidad.

En tanto que dolor corporal el cuerpo nos descubre dimensiones desconocidas hasta entonces para nosotros. El cuerpo nos habla, entonces, con un lenguaje que no es palabra, sino grito y llanto. Como bellamente supo ver Levinas el dolor es el

---

<sup>51</sup> GARCÍA- BARÓ, M., “Ensayo sobre el dolor”..., p. 333.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 334.

“... contra sí en sí mismo”<sup>53</sup>.

El dolor nos recuerda que somos lo que padecemos. En este sentido ya lo hemos advertido más arriba: en el encuentro con el dolor hay mucho de actividad, pero desde el punto de vista descriptivo la pasividad permanece como el rasgo fundamental de dicha experiencia. El hombre es un ser *patético*, un ser condenado a esa pasividad y, por tanto, a ir siempre aprendiendo “después de”: después de haber padecido, después de haber visto, después de haber leído o después de haber visto una película... Siempre aprendemos después. El recibir se torna en elemento esencial (*acoger* será concepto fundamental en nuestra antropología), recibimiento de lo que nos acontece. Nuestra conciencia se descubre conciencia herida, conciencia que nos descubre como sujetos afectados por lo que nos pasa. Esta afección es la que viene determinando nuestra visión sobre el dolor a lo largo de este apartado.

El dolor (el dolor general también, pero ahora estamos centrados ya en el dolor corporal) nos recuerda nuestra finitud. Nos hiere en lo más íntimo, lesión que rompe la unidad que nos había caracterizado hasta el momento. Este dolor nos recuerda que muchas cosas escapan a nuestro control (de ahí su relación con el dolor general como dolor por el mal, siempre inadecuado porque no podemos tener una visión completa de él). Cuando aparece el dolor corporal nada más parece existir: ni la razón, ni la reflexión, ni la paciencia, ni nuestro coraje. ¿Y no parece, sorprendentemente, que en este dolor pareciéramos más reales<sup>54</sup>? Él nos recuerda que somos nuestro cuerpo:

“Es preciso padecer una grave enfermedad (potencialmente mortal) para percatarse cabalmente de lo que significa en verdad eso de que el ser humano “es” cuerpo –y no solamente “tiene” cuerpo-. Porque es entonces cuando el yo personal resulta embargado, enajenado, literalmente expropiado por la dolencia que padece, que lo inunda por entero, y que reduce la libertad, la creatividad, el normal uso de la razón, la trayectoria biográfica en suma ,a un penoso simulacro de lo que fuera hasta entonces.

---

<sup>53</sup> LEVINAS, E., *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003, p. 105.

<sup>54</sup> En BÁRCENA, F., VVAA, *La autoridad del sufrimiento...*, p. 64.

¿Se puede seguir siendo en estas circunstancias persona, y no solamente cuerpo?... ”<sup>55</sup>.

Pareciera que a través del dolor corporal tuviéramos un “exceso de existencia”<sup>56</sup>, aún vivible pero inhumana, vivible pero con la sensación de que los vínculos con los demás y con el mundo se han quebrado. De ahí su inhumanidad. El diálogo, bajo el dominio del dolor, resulta imposible. Sólo existe un monólogo que roza el mutismo.

El dolor embarca al hombre en una nueva dimensión de la existencia, de tal modo que se podría afirmar que nadie se conoce a fondo hasta que no ha sufrido este dolor porque despierta de la vida superficial, nos mide con la realidad que nos envuelve, con su límite, y estimula nuestros mecanismos más profundos<sup>57</sup>. Es por esto por lo que tantas veces el dolor se ha convertido en expresión artística.

Hoy en día resulta extraña la integración del dolor en la vida, casi se la considera perversa. Nuestras sociedades se han convertido en “sociedades analgésicas”<sup>58</sup>, o como expresa Carlos Díaz, nos situamos ante sociedades caracterizadas por una fuerte tendencia a la farmacodependencia<sup>59</sup>.

El dolor no puede demostrarse, sólo se experimenta, y cuando se experimenta se le experimenta como *otro-en-mí*, una extrañeza que te somete; violencia totalitaria que crea lo que ya hemos dicho: pasividad. Transforma toda nuestra sensibilidad en vulnerabilidad, es una interrupción del hábito y de las rutinas de la vida.

Pero a pesar del monólogo del que hemos hablado, la percepción del dolor del otro nos abre a un pensar inédito. Es lo que da a pensar y rompe la continuidad. Aprendemos de nuevo y aprendemos en serio sobre la vida y sobre la muerte, nos tomamos en serio al otro por su *densidad existencial*, como acontecimiento en mí que me da a pensar<sup>60</sup>.

Dar a ver el dolor sólo es posible a través de formas de expresión realmente subjetivas. Y aquí tiene especial importancia la mirada poética, la mirada infantil que, recuperando la belleza del mundo, e instalándose en ella, parece matizar en parte la angustia existencial que proviene del acecho de la nada, de la enfermedad y de la

---

<sup>55</sup> Últimas palabras consignadas por Ruiz de la Peña en su ordenador personal, en DÍAZ, C., *Pedagogía de la salud comunitaria*, Progreso, México D. F. 2007, p. 153.

<sup>56</sup> En BÁRCENA, F., VVAA, *La autoridad del sufrimiento...*, p. 69.

<sup>57</sup> DÍAZ, C. *Dolet ergo sum, para una reconciliación con el dolor*, Ed. Emmanuel Mounier, Córdoba (Argentina), 2005, p. 20

<sup>58</sup> BÁRCENA, F., VVAA, *La autoridad del sufrimiento...*, p. 69.

<sup>59</sup> DÍAZ, C. *Dolet ergo sum, para una reconciliación con el dolor...*, p. 17.

<sup>60</sup> BÁRCENA, F., VVAA, *La autoridad del sufrimiento...*, p. 77.

muerte, pero sin negarlas. Más bien tiene en cuenta lo que se escapa al control del hombre y de algún modo anticipa la muerte con el objeto de amar más la vida y afirmar el inmenso placer de vivir. Esta vida instalada en esta mirada experimenta la vida muriendo, pero en esa vida vamos sabiendo que tras cada aparente final existe la posibilidad de un recomienzo.

Por el hecho de aparecer y desaparecer, por el hecho de llegar y partir, por el hecho de experimentar el mundo, somos del mundo y no sólo estamos en el mundo. Y porque estamos destinados a ser oídos, vistos, tocados, olidos, el mayor drama consiste en que nada dé testimonio de nuestra presencia en el mundo.

Todo lo que puede ver desea ser visto, todo lo que puede oír emite sonidos para ser escuchado, todo lo que puede tocar se muestra y se expone para ser tocado. Porque todo lo que está vivo, todo lo que existe, siente una necesidad propia de aparecer, de introducirse en el mundo y exhibirse como individuo. Somos del mundo de las apariencias y por eso somos vistos y vemos; y por ello nos expresamos, y lo que expresamos es ni más ni menos que a nosotros mismos desplegándonos, extendiéndonos en el mundo como prolongación de lo que somos.

Hay miradas que se protegen de lo que ven y miradas que, tomando bajo custodia lo que contemplan, parecen caer en aquello en lo que se abandonan. Existe una mirada que, cuidando de lo que ve, al mismo tiempo narra y ofrece un testimonio. Se trata de una mirada original, una mirada sorprendida. Esta mirada viene siempre de alguna parte pero nunca se encierra del todo en su propia perspectiva. Una mirada que se olvida de su yo instalado en el ojo que ve y que se deja sorprender por lo otro. Miradas que se depositan en una especie de abandono, en aquello que contemplan, y lo contemplado parece acoger todo ese mirar. Esa mirada que se sumerge profundamente en lo que se dispone a ser visto es una mirada cargada de infancia.

El tiempo de la infancia es el tiempo del puro acontecer (Rilke), locura que busca poner nombre a lo que nos pasa; nombrar el miedo de los comienzos, nombrar la forma que deseamos darnos,

“nombrar callando los silencios que nos pueblan”<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 84.



La mirada de la infancia es la mirada del niño que abre los ojos a lo que hay. Se llena de mundo como por primera vez en ausencia de una palabra previa que signifique ese mirar. El único decir que es posible tras esa primera mirada es un decir balbuciente, un decir que “deletrea lo visto”<sup>62</sup>. Esta mirada resulta un ejercicio imposible como adultos. Lo “imposible” de esta mirada tiene que ver con la pérdida definitiva de la infancia en nosotros. Sin embargo, esa mirada de la infancia, ante el sufrimiento, es una mirada inédita capaz de apreciar la singularidad del caso, su expresión como acontecimiento.

“Lo visible es una mansión del sentido: contiene el mundo y la vista. Si todo lo que se muestra tiene dos lados (lo que vemos y lo escondido), lo mismo le ocurre al espacio. Así, entre la presencia y exhibición de lo que se nos muestra y el saber y la mentalidad en la que estamos, la mirada se desgarrar, y de ese desgarrar, de esa fractura, es de donde nace el pensamiento. Pensar surge de una grieta abierta entre lo que vemos y lo que sabemos, pues ni lo que vemos es todo lo que se muestra ni lo que sabemos es todo lo que el objeto es”<sup>63</sup>.

### **3.2. Una visión más concreta: el enigma del sufrimiento**<sup>64</sup>

“El que no aprueba alguna vez la dimensión terrible de la vida, en una opción definitiva, el que no la acoge con júbilo, nunca gozará de los inefables poderes de nuestra existencia, quedará marginado y, a la hora de la verdad, no habrá sido ni vivo ni muerto”<sup>65</sup>.

Independientemente de motivos y causas, arraigado en un hondo trastorno corporal o provocado por un intenso desequilibrio psíquico, alentado por un amor perdido o una muerte inesperada, el dolor conlleva siempre lo mismo. Su intensidad

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>64</sup> Sorprendente fue el encuentro con este artículo que no podía sino coronar la reflexión de estas primeras páginas. Lo trabajado hasta ahora me pedía “algo distinto”. Esto me lo proporcionó el artículo que a continuación citaremos y que es la nevadura de este apartado. KOVALDOFF, S., “El enigma del sufrimiento”, en *La esperanza ante las víctimas*, Eds. José M.<sup>a</sup> Mardones y Reyes Mate, Anthropos, Barcelona 2003, pp. 27 ss.

<sup>65</sup> Carta de Rilke a la condesa de Sizzo, en FRANKL, V., *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 2003, p. 257.

denuncia en nosotros la presencia de algo extraño. Ya lo hemos expresado de manera similar un poco más arriba. Del mismo modo lo vio Blondel:

“...el sufrimiento es en nosotros como una semilla. A través de él, algo entra en nosotros, sin nosotros y a pesar de nosotros”<sup>66</sup>.

A esta presencia incómoda y hostil que arremete contra nosotros para confirmarnos que no somos quienes creíamos lo llamaremos, con Santiago Kovadloff, el *Intruso*. El sufrimiento proporciona tal sesgo a la mirada, que le proporciona el descubrimiento de aspectos de la realidad que de otra manera quedarían totalmente ocultos a dicha mirada. El sufrimiento es “educador” y nos descubre lo que habitualmente no se ve. Como afirmaba aquel tradicional refrán africano: “Hay cosas que sólo se ven tras haber llorado”.

En esto es en lo que pretendemos profundizar ahora:

“La aceptación del dolor es la primera condición para la realización personal, de ahí su gran poder educativo: nos hace mejores, más misericordiosos, nos vuelve hacia nosotros mismos... El hombre es un aprendiz y el dolor es su maestro; nadie se conoce a fondo hasta que no ha sufrido. Aprender a sufrir es aprender a vivir; aquel a quien el dolor no educó será siempre un niño, pues el dolor nos purifica y nos humaniza, nos hace sencillos, nos lleva a tomar conciencia de nuestra fragilidad, nos acerca a los demás de forma útil, sirve de contrapunto a la vida superficial, nos mide con la realidad, con el límite,... estimula nuestros mecanismos más profundos, nos incita al perdón... todo amor que no se alimenta con un poco de dolor muere por irrealismo”<sup>67</sup>.

Uno no es plenamente humano hasta que el *Intruso* no se ha manifestado. Se rompe entonces la hegemonía del que creía ser uno consigo mismo y entonces, sólo entonces, podemos afirmar que se abre la posibilidad de ser otro. *Ese otro es la persona*.

Es el fin del imperio del *Único*, su hegemonía ha sido resquebrajada. Pero tampoco podemos decir que dicho repliegue suponga su extinción. Para que la presencia del *Intruso* surta efecto es preciso que el *Único* sobreviva. Se tratará de un acto de

---

<sup>66</sup> BLONDEL, M., *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, B.A.C., Madrid 1996, p. 428.

<sup>67</sup> DÍAZ, C., *La virtud de la esperanza*, Trillas, México D. F., 2002, p. 38.

cogobernación, aunque ya no reine. Como mostró Levinas<sup>68</sup>, el hecho del sufrimiento es la imposibilidad patente y real de no poder huir de él, de “sin salida” en el contacto, de “paciencia” paciente. Pero en esta situación es posible la reificación en vez de la abdicación. Es pasividad última que se muda, sin embargo, en acto. Para Ricoeur el sufrimiento no es posible sin la negación interna por la que no me identifico con aquello que me aqueja. Lejos de ejercer un poder propio desde sí mismo, en el sufrimiento estoy agrietado desde fuera (pero la síntesis pasiva pasa por el dominio de sí mismo antes que la constitución activa de la propia pertenencia)<sup>69</sup>. Esta reificación se da en esa cogobernación de la que hemos hablado ahora mismo. Por eso:

“Por el sufrimiento, el ser libre deja de ser libre, pero, no-libre, es aún libre”<sup>70</sup>.

Detrás de lo expuesto hasta ahora no hay sino la intuición de que la concepción que tenemos de la persona está estrechamente relacionada con la concepción que tenemos del sufrimiento y no tener una concepción correcta de éste es tener una concepción errónea de aquella.

Sólo desde aquí el hombre se convierte en alguien singular y su muerte en algo indelegable. Se convierte en “sí mismo”. Por eso para algunos autores su muerte no es aquello que lo aguarda sino aquello que, precisamente, le constituye. El hombre no va hacia ella, va con ella.

“... el sufrimiento contribuye a estimular el desarrollo de la persona, cómo es un medio de formación, un signo y un instrumento de reparación y de progreso. Nos saca del engaño de querer lo menos para empujarnos a querer lo más. Pero aceptar ese sufrimiento, consentir en él, buscarlo, amarlo, convertirlo en el signo y en el objeto mismo del amor generoso y desprendido, colocar la acción perfecta en el centro de la pasión dolorosa, ser activo hasta la muerte, hacer de cada acto una muerte, y de la muerte misma el acto por excelencia, todo esto significa el triunfo de la voluntad,

---

<sup>68</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, pp. 251-252.

<sup>69</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, p. 377.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 252. No compartiríamos con Levinas ese sometimiento total de la voluntad, sino que como veremos es la aparición de esa voluntad lo fundamental. Él optaría por el distanciamiento de la conciencia ante ese sufrimiento.

que desconcierta incluso a la naturaleza y que, de hecho, engendra en el hombre una vida nueva y más que humana”<sup>71</sup>.

El acontecimiento de la singularidad al que nos lleva la aparición del *Intruso* puede ser rehuido o encarnado. En el primer caso, el hombre tratará de reivindicarse ante el dolor; en el segundo caso, cesa la reivindicación y hay autorreconocimiento en el dolor. Se da entonces la *persona*. Y en la persona no hay monopolio de la identidad ni por parte del *Único* ni por parte del *Intruso*. Insistimos: lo que hay es cogobernación de ambos.

El dolor es una herida que horroriza a quien se sueña idéntico, a quien se sueña *Único*; impone la presencia de un “alter” que lo destituye como “ego” absoluto. Así se desmorona lo homogéneo y de su quebranto asciende ese otro modo de ser posible del hombre que es lo heterogéneo.

“La aceptación del sufrimiento manifiesta la medida del corazón del hombre, ya que testimonia en él la impronta de otro. Pero incluso cuando procede de nosotros para introducirse, con su punzante aguijón, en la conciencia, lo hace siempre a pesar del deseo espontáneo y del impulso originario del querer. Por mucho que se le haya previsto, por resignados que nos presentemos de antemano a sus golpes, por seducidos que podamos encontrarnos ante su hechizo austero y vivificador, no obstante permanece siempre como un extraño y un inoportuno. Se presenta siempre de modo distinto a como lo esperábamos... Mata alguna cosa en nosotros para introducir otra cosa que no es nuestra... Nosotros no somos aquello que queremos. Y para querer todo lo que somos y todo lo que debemos ser, es preciso que comprendamos y aceptemos su lección y su favor”<sup>72</sup>.

El *Intruso* no reivindica; no tiene estrategias ni planes oscuros; simplemente se impone. Se caracteriza por su franqueza y su transparencia. Se impone y cohabita con el *Único*. Cohabita con el *Único* y lo coarta pero no recorta su protagonismo. La honestidad del *Intruso* es tal que sabe que no es personaje principal y ni se engaña ni te engaña. El esfuerzo corre a cargo del *Único*.

---

<sup>71</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, pp. 427- 428.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 428.

Pero es entonces cuando surge la pregunta inevitable: ¿qué o quiénes somos pues? Somos ese punto en el que convergen el *Único* y el *Intruso*, donde se desploma el *Único* mientras se alza el *Intruso*. Crisis, eso somos. Un instante de intensidad que abrumba. Dolor en primera instancia; sufrimiento después. Y esto es así porque:

“El dolor es como una descomposición necesaria para el nacimiento de una obra más plena”<sup>73</sup>.

“Sí mismo” como crisis. Ya P. Ricoeur recogió dicho concepto como uno de los ejes estructuradores de su visión ética<sup>74</sup>. Para nosotros es fundamental en nuestra visión del sufrimiento y de la finitud temporal.

Ya hemos dicho que la derrota del *Único* no implica su extinción. Si así fuese, el *Intruso* no sería quien es, no podría desempeñar la función que desempeña. Seríamos puro dolor y todo resultaría absurdo. Por eso, ahora, el *Único* abastecerá con su propia carne al *Intruso* hasta que sobrevenga, si sobreviene, la transfiguración. Entonces, y sólo entonces, se reconocerá como quien es en quien creyó no ser. Mientras ello no sucede, el *Único* está llamado a perpetuo fracaso, a pura pérdida. Ve esfumarse la autonomía que creía poseer. Y con el puro dolor el hombre no es más que un hombre doliente, pero no sufriente, no “sí mismo”.

El efecto de la presencia de la muerte en el corazón, de ese desvelo al que llamamos “angustia”, de esa huella que deja en nosotros el hecho de sentirnos pasajeros, “homos viatores”, se conjuga como verdad terminal en la expresión “infortunio ordinario” y, asumida, hace del hombre un ser que sufre. *Lo convierte en persona*. Con ello el hombre deja de ser un doliente para convertirse en un ser sufriente.

El *Único* puede vivir con histeria ese “infortunio ordinario”, como negatividad del Único a la ruptura de su pretendida hegemonía. Pero el autorreconocimiento en el destino, la desgarrada aceptación de la ineludible, ya no es patología, ya no es dolor; es *sufrimiento*. Éste no impone, como el dolor, una destitución forzosa; habilita, en cambio, una constitución: la de la persona. Es aquí cuando el dolor empieza a tener significado, y es aquí donde hay existencia; otro pasa a ser también quien, bajo su influjo, soporta el destino. Tal es la función del sufrimiento: posibilitar que el destino sea tomado en las manos de quien no deja nunca de estar a su merced.

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 428.

<sup>74</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia...*, p. 93. Del mismo modo su obra *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno, Madrid 1996.

“El sentido del dolor es revelarnos aquello que escapa al conocimiento y a la voluntad egoísta...”<sup>75</sup>.

La finitud se anuncia, entonces, bajo dos formas: una real, en acto –la del dolor- (que desmorona al *Único*) y la otra, eventual, posible –la del sufrimiento-, la de aquella promesa que, una vez cumplida, puede llegar a hacer de cada cual una persona.

*El dolor se impone. Al sufrimiento, en cambio, se accede.* Es preciso salir a su encuentro. No es él quien nos busca.

“Rompiendo el equilibrio de la vida indiferente, nos intima a optar entre ese sentimiento personal que nos lleva a replegarnos sobre nosotros mismos, excluyendo violentamente toda intrusión, y esa bondad que se abre a la tristeza fecunda y a los gérmenes que aportan las grandes fuentes de la prueba”<sup>76</sup>.

Mientras el dolor provoca una derrota del *Único*, el sufrimiento posibilita una victoria sobre el *Intruso*. En ambos casos tanto el *Único* como el *Intruso* ven mermado su protagonismo excluyente. Pero es en el hombre doliente, y sólo en él, donde habrá de gestarse, si se gesta, el porvenir de quien sepa sufrir. El sufrimiento sólo tiene lugar cuando la repugnancia ante el *Intruso* se transforma en autorreconocimiento.

El sufrimiento sobreviene únicamente si se toma contacto con aquello otro que nos toma. Una vez que el *Intruso* ha embestido contra el *Único*, el dolor insistirá tratando de abarcarlo todo. Sólo la aceptación del *Intruso* por parte de quien fuera *Único* puede más que la sed posesiva del dolor. Si es así, si ese encuentro se produce, habrá sufrimiento.

Mientras el espanto del *Único* por su imagen escindida prevalezca, el hombre será un hombre doliente. No sabrá sufrir todavía. En el sufrimiento, el latido del horror no cesa, pero ya no impera. La herida abierta del *Único*, herida de muerte, permanece, pero de distinta forma. El autorreconocimiento conlleva la asunción de lo que en realidad se es.

---

<sup>75</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 428.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 429.

El sufrimiento consiste en saber sobre el vínculo entre la embriaguez del *Único* y la embestida del *Intruso*. Vínculo que está estrechamente separado, distancia entre ambos que es distancia cordial, energía amorosa que enlaza sus dos extremos. Igual que el amor, lo mismo que acatar la distancia entre uno y lo que uno ama.

“Pero el sufrimiento no es solamente una prueba. Es una prueba de amor y una renovación de la vida interior, como un baño rejuvenecedor a través de la acción. Nos impide aclimatarnos a este mundo y nos deja en él con un malestar incurable. En efecto, ¿qué significa aclimatarse sino encontrar el equilibrio en el estrecho medio en que se vive fuera del propio ámbito? Por eso, siempre será una novedad decir: doquiera que se gira, se encuentra uno mal. Es bueno tener esa sensación. Lo peor sería no sufrir más, como si se hubiera encontrado ya el equilibrio y resuelto el problema. Sin duda, en la calma de una vida ordinaria o en el recogimiento de la especulación, la vida parece con frecuencia arreglárselas por sí misma. Pero frente a un dolor real no hay bellas teorías que no resulten vanas o absurdas. Cuando nos acercamos a una realidad viva y doliente, los sistemas suenan a hueco, los pensamientos resultan ineficaces. El sufrimiento es lo nuevo, lo inexplicable, lo desconocido, lo infinito que traspasa la vida como una espada reveladora”<sup>77</sup>.

A medida que el *Único*, por obra del dolor, admite su ineptitud para lograr un nuevo ensimismamiento y comprende que ya no podrá abroquelarse en la autosuficiencia que hasta ahora le protegía; a medida que el *Único* se ve retratado por el *Intruso* como un desconocido y hace suyo en amorosa agonía ese extrañamiento, el hombre, hasta allí doliente, será entonces capaz de empezar a sufrir.

Sufre aquel que ya no puede prescindir de lo que hasta entonces negaba. Esta disonancia pasa a ser el pan de los días. Si el hombre se abre al sufrimiento como voz propia que lo interpela y alcanza, es porque el dolor ha dejado de ser su única morada. Sin duda lo seguirá nombrando pero ya no podrá decirlo todo de él.

*La palabra auténtica, vivida como alusión, asimilada y ejercida como signo necesario e insuficiente, nace dictada por el sufrimiento y sólo por él.*

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 429.

El hombre cabalmente conformado sólo se presenta en el sufrimiento. La existencia, en verdad, no aflora en otro suelo. No se expande en el dolor y sólo ilusoriamente lo hace en la mismidad.

La existencia auténtica, fruto del sufrimiento, es peregrinación. Ni su punto de partida ni su punto de llegada dicen de ella lo que importa oír. La existencia es intemperie. Es algo que no tiene nada que ver con la vida. La vida es un hecho consumado. La existencia un hecho imposible y, por lo tanto, una verdad inconsumable. Por eso el sufrimiento es la voz de la existencia. En él y por él se puede dar con ella (recordemos lo que más arriba decíamos sobre nuestra *situación fundamental*).

El sufrimiento es lo único que tenemos que aprender. La educación primaria que el hombre debe brindarse no puede consistir en nada más elemental. Pero ningún hombre puede enseñarla. No hay cómo inducirla ni cómo divulgarla. Se parece, por eso, a la fe. El hombre sufrido es fruto de una autorrevelación fundamental. No hay acceso metodológico a él. Es ofrenda y nada más que ofrenda. Sólo se deja conocer al ser recibida. El aprendizaje no puede ser otra cosa que privilegiada auto-aprehensión. Ya lo hemos visto con Carlos Díaz: aprender a sufrir es aprender a vivir; aquel a quien el dolor no educó será siempre un niño, pues el dolor nos purifica y humaniza, nos hace sencillos y comprensivos, nos hace tomar conciencia de nuestra fragilidad, nos acerca a los demás de forma útil y constructiva, sirve de contrapunto a la vida superficial, nos despierta del letargo, nos mide con la realidad, con el límite, con lo difícil que forma parte de ella, estimula vigorosamente nuestros mecanismos más profundos, nos incita al perdón... todo amor que no se alimenta con un poco de dolor muere por irrealismo.

El dolor no retrocede sino ante quien identifica como propia su presencia. Quiero decir que si su verdad no se convierte en nuestra, ella nos aísla y disuelve en la intrascendencia. Lo que tenemos que aprender es a metabolizarla y eso no se logra más que incorporándola.

Cosecha final del fracaso del hombre como *Único*, el sufrimiento es la instancia superior de la conciencia, porque, con él, el dolor que nos desmiente se convierte en el padecer que nos confirma. Bajo su luz, el hombre deja de verse como semejante y llega a reconocerse como prójimo. El *Único* y el *Intruso* se reconfiguran como lo entrañable por antonomasia, desarticulan su hostilidad y alientan su comunión. El mutismo es voz ahora. La certeza cede y sobreviene el nacimiento penoso, pausado y radiante del enigma de la existencia asumido como morada que se habita, se preserva y se explora.



“Cuando se posee el secreto de encontrar dulzura en la misma amargura, entonces todo resulta dulce”<sup>78</sup>.

El hombre habita, pues, en la tierra del *quizás* y por eso está expuesto, es decir, es existente. Esta existencia no se cumple sino habitando el sufrimiento, un posicionamiento más que un saber de algo; interpretación y no certeza. Ya hemos comparado anteriormente el sufrimiento con la fe. Como ella, no se apacigua sino en el ardor de su combustión sin fin.

Y ahí se revela la verdad. Ella es la cumbre del encuentro más íntimo. Pero semejante intimidad no la alcanzan sino los contrarios que sin desmayo se impugnan y se buscan, se hermanan y distancian. Los opuestos comienzan a convivir y el horror a lo desconocido se ha entramado abiertamente con la necesidad de admitir como propio eso desconocido. Sí, la verdad corona el sufrimiento y abunda allí donde los opuestos se rinden a la evidencia de su arduo parentesco.

“Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte”<sup>79</sup>.

Ahora es cuando el hombre se descubre como criatura, sujeto a leyes que no gobierna pero que, al mismo tiempo, permiten que se torne en creador. Ese es el efecto que tiene sobre nosotros la imposibilidad de serlo todo, el límite que al coartarnos nos constituye; es el límite que nos permite no diluirnos en lo amorfo, hacer algo, lo posible.

El sufrimiento se convierte, entonces, en matriz de la humanidad del hombre real y puede llegar a ser también su obra maestra. Por eso el sufrimiento nos introduce en la existencia, corta el avance del *Intruso* y se sitúa en un punto intermedio entre el *Único* y el *Intruso*.

De aquí el hombre surge como impelido a la exposición, es el sujeto de la expresión y, como tal, le corresponde actuar. Obrar es en él el ejercicio de afirmación y de cura. Se ve envuelto en el drama y este drama no consiste sino en amar.

El sufrimiento ha dejado al descubierto que la existencia es una renuncia a la propia voluntad para dejarse suplantar como por una “voluntad contraria”<sup>80</sup>. Del mismo

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 429.

<sup>79</sup> WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 2001, p. 62.

<sup>80</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 430.

modo podemos afirmar, también con Blondel, que todo movimiento del interés personal no es una ganancia sino más bien una pérdida y que todo aparente enriquecimiento resulta ser un empobrecimiento real. ¿Qué es el amor sino querer sufrir, ya que es amar el gozo y la acción de otro en nosotros<sup>81</sup>?

Pero lo que nos queda claro es que no hay trascendencia en el dolor sino en el sufrimiento. Si no es así el resultado no es otro que sociedades donde el dolor no quiere verse, es ignorado, es empujado a la periferia en provecho de un mediano bienestar (Jünger). El precario aprendizaje que resulta del contacto con el dolor en nuestra sociedad guarda relación con el auge de esa voluntad de dominio que ha querido agotar los contenidos de la subjetividad, ya sea el frenesí ontológico- serlo todo-, ya en la fiebre posesiva –tenerlo todo.

En una sociedad así el dolor no tiene sino que ser recluso en la clandestinidad. Y si ello no resulta posible cabrá reconocerlo apenas como cosa del pasado, de lo que no se debe ni es justificado hablar. Ya lo hemos mencionado más arriba con Carlos Díaz y con Fernando Bárcena.

¡Con cuanta precisión supo ver Lévinas la muerte! Lo trataremos más despacio a su debido momento. A ella se aproximó como “no-respuesta”. Lévinas supo dar la espalda a propuestas que a nosotros tampoco nos interesan por eludir lo decisivo: la muerte como enigma que nos interpela. Es el sustentarse como enigma ante los ojos de quien la interroga, que la muerte se entrega como “no-respuesta”. Y es esta entrega –la de su “no”- la que pide posada al hombre. Al ser aquello que el saber es incapaz de identificar, no sólo remite a la insuficiencia de quien pretende abarcarla. Remite también a la singularidad de su ofrenda: cercanía en la distancia, transparencia en la opacidad, donación que no deja de ser reserva y retracción. ¿Cómo no reconocer en ella los atributos del sufrimiento?

El dolor es incapaz de llegar a atisbar la muerte como “no-respuesta”, como un “no sabrás”. Ésta es la forma en que la vive el sufrimiento. Enigma eminente aprehendido en su latido temporal. La muerte- insistió Levinas- como paciencia del tiempo.

La finitud es la posibilidad por excelencia del hombre. Pudiera ser que no fuéramos “seres para la muerte” como afirmó Heidegger sino que realmente nuestra definición más propia fuera que somos seres “ante la muerte” que llevamos en nosotros

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 429.

porque somos seres finitos y nuestra finitud será confirmada por la muerte. Somos conciencia de la muerte como lo que de modo esencial nos atañe. En tanto nos atañe, la muerte nos convoca. El hombre que responda a su llamada es un hombre sufriente. Aquel que es un hombre doliente, vive de espaldas a ella, lamentará su finitud como un destino injusto. Quien pregunta “¿por qué debo morir?” no ha radicalizado aún la comprensión de su propia humanidad.

Nadie más ajeno a nosotros que el difunto. Lo dice su etimología: aquel que está cumplido. Es decir, aquel que ha dejado atrás la muerte, aquel que ha dejado de morir. No solo la vida, sino la vida y la muerte le han abandonado. La vida, sin la muerte, despersonalizada, sigue obrando en él. Es su anonimato, su condición exclusiva de materia viviente, en consecuencia, lo que nos impide reconocerlo como uno de nosotros. Su rostro nos dice ahora que la muerte es nuestra; es su rostro liberado ya de toda tensión espiritual. Es el “presente ausente” de Landsberg y que trabajaremos más despacio en el siguiente capítulo.

Si el hombre sufrido escucha el difunto aún dice algo. Pero para el hombre del dolor, el doliente, no está abierto a la voz del difunto. ¿Cómo lo va a escuchar si todo lo que el difunto le dice lo remite a cuanto en él mismo no quiere o no puede oír? Sólo el hombre del sufrimiento está bien dispuesto hacia el difunto. Sabe ante quién está, porque sabe quién está ante él. ¿Y qué le dice el muerto a él? Le dice, con su rostro, de la indócil verdad de toda proximidad y distancia simultáneas. Le dice de esa inasible realidad revelada, de ese misterio tan nuestro que es estar partiendo; de no poder estar si no es partiendo siempre. En cambio, el hombre que desespera de dolor ante el difunto, no puede menos que ahogar en angustia lo que éste le dice. Si el difunto atraviesa la barrera que el *Único* le tiende y logra hacerse oír, es posible que el dolor se encauce y el *Único* mute su soberbia. Sólo así se pasa acaso de la sorda desesperación al sufrimiento oyente.

Decimos “acaso” porque esta transición no está garantizada. La comprensión que la posibilita no tiene nada que ver con el conocimiento. No supone un saber, ni un aprendizaje, no proviene tampoco de la voluntad. De ahí que lo consideremos un enigma, su fundamental arraigo en lo inconcebible.

Asegura Ortega y Gasset que una de las grandes limitaciones de las culturas sidas es que ninguna ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitucionalmente es: mortal. ¿Pero es posible esa enseñanza? Ortega entiende que podríamos aprender a morir. Subestima la lucha entre el *Único* y el *Intruso*. Pero el problema es que no

podemos aprender lo que tampoco es posible terminar de ignorar. El sufrimiento será siempre sabiduría, nunca saber: no convierte en objeto aquello con lo que entra en trato, trato mediante el cual esa sabiduría se convierte en lo que es. Es el mismísimo sufrimiento el encargado de avivar sin pausa la llama del enlace entre el *Único* y el *Intruso*, como que de esa pugna, y no de su agotamiento, se alimenta. Nada ni nadie puede enseñarnos a ser “bien” lo que constitucionalmente somos: mortales. No hay equivalencia entre ser y saber. No la hay entre palabra y realidad. De nuevo vemos reflejada nuestra *situación fundamental*: no sabemos verdaderamente, por más que de algún modo sí lo sepamos, en este caso, lo que existir y morir, ni, por tanto, lo que significa, lo que ha de ser, la plenitud de la existencia.

No es vergonzoso, entonces, que ninguna cultura haya enseñado a morir. Puede haber en ellas mayor o menor disposición a ella. Pero ellas sólo transmiten como enseñanza lo posible, no lo inviable. La muerte es un *factum* incontestable, guarda silencio acerca de sí misma y lo que interesa es la envergadura de ese silencio en cada uno.

Por eso lo decisivo es “percibir lo trágico”. Sostenerse ante sus ojos, soportarlo en la indigencia que su trato impone. Reconocerse en lo que mirándonos, lo trágico ve. Pero esto no es enseñanza alguna. Es un don ofertado, no un bien que se adquiere. Nunca se alcanza, siempre se le acoge.

“El verdadero problema no es que la tragedia haya desaparecido o se haya vuelto imposible. Es peor que eso. Ya no somos capaces de reconocer la tragedia cuando nos encontramos con ella”<sup>82</sup>.

El sufrimiento es resistido con no menor virulencia que el dolor y si se reniega de uno se acaba renegando también del otro. El hombre de Occidente no escucha al sufrimiento porque su lucha es una lucha hegemónica contra el dolor. Trata de aniquilarlo. Todavía está aliado con el *Único* frente al *Intruso*, con el personaje frente a la persona. Del padecimiento dice que no tiene qué aprender. “Idólatra del remedio”, ha caído en la indiferencia frente a lo irremediable. El dolor es algo, para él, que a toda costa debe cancelarse. Se sigue desoyendo el reclamo a una vida más franca.

---

<sup>82</sup> MORRIS, D. *La cultura del dolor*, citado por KOVADLOFF, S., “El enigma del sufrimiento”, en *La esperanza ante las víctimas...*, p. 43.

El encuentro con el dolor no debiera desconocer la fecundidad del fracaso que connota todo intento de infundir significación a lo que no puede recibirlo, porque pide, no mucho más, sino otro orden de aprehensión. El *Único* jamás doblega por entero al *Intruso*. El hombre sufrido asume ese margen indescifrable en su relación con el dolor y lo sitúa en el centro de su vínculo con él. El sentido surge del encuentro con el dolor en la experiencia del sufrimiento, ese más allá de significado. La persona se modela como tal en disponibilidad hacia lo metasignificativo que lo habita de pronto, con toda transparencia. La sabiduría del sufrimiento no es otra cosa que el dolor interpelado en la recepción de lo extraño como propio. Así lo veremos también en V. Frankl.

La luz que dimana de la palabra del hombre sufrido proviene de su comunión con la opacidad siempre invicta que le hace frente. Esta palabra acusa la vida que la nutre cuando, en la indigencia de todo significado, impone, no obstante, su poderoso sentido. Acaso porque el sentido, cuando es radical, soporta la verdad de lo impensable. Por eso, del hombre sufrido, y sólo de él, habría que decir que es elocuente. Esa voz de lo vivido es la expresión del sufrimiento, del encuentro con la esencial dependencia de toda criatura respecto de un orden que la sobrepasa.

He aquí, pues, una verdad que se manifiesta como don de trascendencia y que es ofrenda hecha al hombre, al igual que la epifanía de la fe o del amor. Esa verdad es la del hombre llamado a autodeterminarse en referencia a lo incondicionado y se produce el ascenso de lo que, hasta ahora, era caída. Así sufrir se convierte en libertad personal que desconocíamos y que nos rescata de nuestra impotencia para alentar nuestra disposición creadora y que nos aleja del tiempo como condena absoluta, para brindárnoslo como inédita posibilidad de discernimiento.

En otros términos: el sufrimiento se desencadena en el instante en que el hombre se aprehende a sí mismo como extraño y a lo extraño como propio. Sufrir es conferir sentido como persona al padecimiento que me lo arrebató como sujeto; un sentido excepcional que se funda como verdad revelada de lo impensable.

El hombre no está dividido. Simplemente no está conformado como un todo. Por eso, lejos de ser algo, es alguien. Su idiosincrasia es la de lo inconcluso. La facultad de la autoconciencia se paga con la aceptación de la impotencia para consumarse. Sin embargo, el hombre no responde sin disconformidad a esta ineptitud que es su destino en esencia. La *inquietud* que en su corazón desata la imposibilidad de totalizarse, esa *nostalgia* agobiante de lo perdido que nunca fue suyo, resulta en él determinante. El

sueño calcáreo de la mismidad, bastión y exigencia del *Único* no es sino imposición de ese padecimiento.

Y, por último, sólo el hombre del sufrimiento es capaz de alcanzar el júbilo. Allí lo encuentra: en la intemperie de la heteronomía que le es propia. El júbilo no emana sino de esa íntima asunción de lo ineludible. El júbilo, que es disposición. Júbilo del resurrecto, intensidad que abraza el alma de quien, tras la caída, se levanta y anda, de quien se ve de súbito impuesto, más allá del dolor, en el espacio benigno del sufrimiento. Tal es el júbilo: aprehensión venturosa de una identidad que es mía y que hasta allí me resultara insospechada, emoción de existir más allá de toda imagen de intención totalizadora.

El sufrimiento permite al hombre saberse como expropiado, no zozobrar con el derrumbe de su imagen y acceder a su paradoja fundamental: la que supedita el alcance y la consistencia de su creatividad al reconocimiento que logre su condición de criatura.

La atmósfera de la existencia de la persona es “sí mismo”. El mundo entero está a su espalda. El sufrimiento y la muerte se han tornado en acontecimiento dominante de su vida y ha visto como el mundo extrañaba de sí mismo al hombre. He ahí el sello de su grandeza y de su flaqueza. El “sí mismo”, entonces, se descubre allende y descubre el temor y la compasión<sup>83</sup>.

El hombre del dolor es el “en sí mismo” rígido, embadurnado de un silencio infernal, es el hombre del esteticismo, es un puro “ensimismamiento” (en sí mismo) singular, aislado. El “en sí mismo” que sólo sabe de sí, que permanece siempre “en sí mismo”.

Pero la persona es un “sí mismo” vibrante, un ser cuyas vibraciones se convierten en motor para situarse allende, lugar donde el silencio es palabra entendida al instante.

## **II. LA MUERTE**

### **1. EL PROBLEMA DE LA MUERTE**

La primera constatación, la de más sencillez, que podemos hacer cuando nos situamos ante la realidad de la muerte es que de ella se encargan diversas ciencias bajo

---

<sup>83</sup> ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención...*, pp. 114-124.

los más diversos aspectos y con diferentes planteamientos: la biología y la medicina; la psicología, la sociología y la jurisprudencia; la historia de la cultura y de las religiones, la literatura y el arte; pero por importantes que sean las reflexiones que puedan hacer estas ciencias lo es mucho más lo que constituye su base: **el fenómeno originario de la experiencia de la muerte, que amenaza al hombre, y las preguntas que suscita en torno al sentido y la finalidad de la existencia humana.**

En su magnífico libro sobre antropología<sup>84</sup> Juan Luíís Ruiz de la Peña recogió las aportaciones de los antropólogos más importantes en cuanto a la diferenciación tan importante y radical que para ellos habría entre el animal y el hombre. A. Gehlen, M. Scheler, H. Plessner, A. Portmann, Dobzhansky, Thorpe, Ayala son una muestra de esos autores (antropólogos y genetistas) que supieron salvar las diferencias que por naturaleza, y ya no sólo por cultura, nos encontramos entre el orden del ser animal y el orden del ser del hombre. Pero ya allí, en ese estudio, podemos comprobar que las aportaciones de dicha antropología son suficientes para nuestro punto de partida.

El ser humano es un caso único en la biosfera. Con la evolución se ha trascendido a sí mismo. Hay en esta especie humana atributos únicos que la distinguen radicalmente del resto de las especies. Junto a la evolución natural, en el hombre se ha dado una evolución cultural que crea un tremendo vacío entre el hombre y el resto de especies. Cualidades como la capacidad de comunicación, la reflexividad y la creatividad estética se encuentran en los animales y en el hombre a niveles esencialmente diversos, para nada comparables los del uno a los del otro; pero, además, el hombre sería un caso único en cuanto a la autoconciencia, la libertad, la capacidad de acuñar conceptos abstractos y valores absolutos. Con el hombre nos encontramos algo que podemos catalogar como “producto único” dentro de lo que ha sido todo el proceso de la evolución. Su atributo distintivo es esa cultura que mencionábamos, cuyo vehículo transmisor no son los genes, sino los sistemas simbólicos, y mediante la cual el ser humano crea útiles y adapta y controla el ambiente. El hombre es el único ser que adapta los ambientes a sus genes. No puede volar y sin embargo construye aviones; no aguanta más de un tiempo determinado bajo el agua, pero puede pasar días enteros en el espacio submarino porque construye naves especiales para ello; en bajas temperaturas podrían acabar fácilmente con su existencia, pero es capaz de crear los útiles suficientes para calentarse; el hombre se ha hecho dueño del planeta. Pero también por unos valores

---

<sup>84</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la Teología*, Sal Térrea, 1983, pp. 71-130

e ideales el hombre es capaz de dar la vida; por el amor a alguien es capaz de romper el círculo de la naturaleza, que planea bajo el poder de los instintos, y consagrar una vida en nombre de ese amor.

Autoconciencia y cultura serían los dos factores específicos que disciernen lo animal y lo humano. De ellos se derivan otros que lo hacen digno de ser catalogado con esa especialidad de la que venimos hablando: el lenguaje y la ética (la libertad): la capacidad de conceptualización y los códigos morales sólo son posibles si se franquea un umbral evolutivo que no es verificable en el caso de los animales. ¿De dónde procederá la insidiosa y machacona “envidia” del hombre moderno por el mundo animal y por su continuo empeño en rebajarse a un nivel que dista mucho del umbral en el que él se encuentra y que le ha hecho ser quien es?

No podemos detenernos ahora en estos aspectos antropológicos. Sólo los hemos señalado por su relación con lo que es objeto de nuestro estudio. Junto con las características señaladas anteriormente hay una que destaca por su importancia en el hombre: la muerte como elemento diversificador también entre el mundo animal y el humano.

La muerte, en efecto, es el punto de confluencia de tres notas distintivas de la condición humana: autoconciencia, eticidad y religiosidad. Porque el hombre es consciente de su propio “yo”, es capaz de aprehenderse (a sí mismo y a los demás) como valor (eticidad) y, a la vez, como finitud (mortalidad). La muerte, desde estas antropologías, acaba siendo una de las brechas por las que se instaura de nuevo el hiato entre el hombre y el animal, rompe ese círculo cerrado de la zoología y la biología.

Hasta aquí una breve reseña a las aportaciones de la antropología filosófica. El ser humano emerge como algo *especial* ante la muerte, por eso no podemos reducir a una pregunta puramente biológica su pregunta por ella.

Dicha pregunta es la pregunta por aquella realidad que es límite de la vida en cuanto que magnitud que ensombrece todo. Por eso es tan espantosa, tan incómoda que turba nuestra experiencia en la tierra y la confronta con la nada, que convierte todo en un “dudoso abismo”<sup>85</sup> y afecta al hombre en lo más profundo de su ser. El hecho de que no tengamos ningún conocimiento directo de la muerte constituye el *misterio* mismo de la muerte y la angustia que nos sobrecoge ante ella.

---

<sup>85</sup> CIORAN, E., *La desgarradura*, Tusquets, Barcelona 2004, p. 66.



“No encuentro nada firme. Todo se hunde”<sup>86</sup>.

Nos enfrentamos así a una realidad ambigua de evidencias contradictorias: por una parte es un misterio de dimensiones metaempíricas, o mejor aún, sin dimensiones de ninguna clase, y, por otra parte, es un acontecimiento familiar, un hecho de la empiría que tiene lugar ante nuestros ojos de la manera más cotidiana, por eso comenzábamos afirmando que es susceptible de ser estudiada por diversas ciencias. Monstruo “empírico-metaempírico”<sup>87</sup> al que llamamos “muerte”.

“Por un lado es noticia periodística que el cronista relata, un incidente que el forense constata, un fenómeno universal que el biólogo analiza... pero al mismo tiempo este suceso no se parece a ningún otro suceso de la empiría; este suceso es desmesurado e inconmensurable en relación con los demás fenómenos naturales”<sup>88</sup>.

Así pues, vemos entonces que la muerte toca de lleno a todos problemas fundamentales de la ontología y la cosmología debido a lo radical de la pregunta por el sentido que dicha reflexión conlleva.

Por muy natural que se la pueda hacer aparecer no deja de ser innatural la forma en la que se presenta, como absoluta destrucción de la tendencia a la vida. En la muerte se nos presenta la fundamental inconsistencia de la que estaría embadurnada todo lo que es humano. Podríamos afirmar que con ella el ser no finaliza de manera elegante, nos atreveríamos incluso a decir que finaliza de forma chapucera. De ahí que Cioran no dude en ningún momento de tacharnos como misterio despoetizado, loco de anemia, desplomado sobre sí mismo y en el que todo acaba en un “silencio espectral”<sup>89</sup> ya que

“la muerte es lo más sólido que la vida ha inventado”<sup>90</sup>.

Podríamos añadir otro dato más que no hace sino dramatizar otro poco la tragedia que supone la muerte: si ésta supone tal tragedia para el ser humano, no lo es tanto para el universo. Es una desaparición indiferente, lo cual puede desembocar en

---

<sup>86</sup> SARTRE, J. P., *La náusea*, Losada, Buenos Aires 2002, p. 29.

<sup>87</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte*, Pre- Textos, Valencia 2002, p. 18.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>89</sup> CIORAN, E., *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona 2003, p. 12.

<sup>90</sup> CIORAN, E., *La desgarradura*, Tusquets, Barcelona 2004, p. 165

una amargura atormentada por la insignificancia objetiva de la muerte propia y las minúsculas percepciones de nuestras tragedias personales.

“Solo en el Edén y más solo aún en medio de la tierra”<sup>91</sup>.

Pero precisamente por todo esto, porque toca de raíz todas nuestras cuestiones más fundamentales, nos vemos obligados a buscar los cimientos de nuestro ser. Ahí radica la especialidad de la que hablábamos del ser humano: él se pregunta por esos cimientos de su ser. Y precisamente esa finitud a la que nos somete la muerte es lo que puede definirnos como ser<sup>92</sup>.

Creemos que queda de manera patente y palpable que la pregunta por la muerte, tal y como veremos, está estrechamente unida a la pregunta por lo que es la vida, por el significado último de la vida.

Hablar de la muerte es hablar de la vida, debido a esa parte de fenómeno metaempírico que forma su propia esencia y que nos impide conocerla de modo directo. Y como iremos viendo a lo largo de todo este trabajo, muerte, vida y libertad serán elementos indisolublemente engarzados en el misterio abismal de la existencia. La una nos lleva a la otra y no podemos obviar la reflexión sobre dicha complementariedad, sea para ver en ella algo grande, que nos excede, o para ver algo mezquino, signo de nuestra desventura.

Por todo esto resulta sorprendente que en las discusiones de intelectuales en la actualidad no parezca prestarse especial atención a la muerte<sup>93</sup>. Compartiríamos con Scheler, como veremos más detenidamente, la opinión de que la muerte ha sido desterrada de la conciencia personal y social. La reclusión de la muerte en centros “especializados” para ello (hospitales, asilos, etc.) dificulta el contacto directo con los moribundos y los difuntos, lo cual ha hecho de la vida algo en lo que no cabe la reflexión sobre la muerte. La tentación de huida está más presente que nunca. Muchos intentan no pensar en ello. Muchos apartan la idea de la muerte, como la de cualquier otro mal. La muerte parece ser uno de los grandes tabúes del siglo XX, la realidad que más que cualquier otra se arrincona en la vida social, como decíamos más arriba. Todo

---

<sup>91</sup> CIORAN, E., *La caída en el tiempo...*, p. 20.

<sup>92</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p. 79.

<sup>93</sup> O se la trata como medio para la proyección de tantos y tantos prejuicios para atacar a las jerarquías de las Iglesias o para reflexionar en orden a problemas de segunda naturaleza, pero no de la naturaleza mortal. De ahí que resulten tan desilusionantes libros como el de SAVATER, F., *La vida eterna*, Ariel, Barcelona 2007.

el ruido de nuestro alrededor no parece sino el deseo de sofocar esa realidad que es la muerte. Esta es la sociedad que ha puesto sus recursos tecnológicos al servicio de una misión muy concreta: matar el silencio<sup>94</sup>. Lo que sea por una vida a la fuga de ese peligro que pende sobre todos nosotros. Mucho habría que decir sobre el culto a la juventud de nuestras sociedades y del mismo comercio en que se ha convertido el tema de la muerte así como de usos de eufemismos para no tocar esa realidad “intocable” (por ejemplo el uso de “enfermo terminal” en vez de “moribundo”), pero que no deja de ser no por respeto hacia aquel del que se hable sino para proteger a aquel que habla. Exorcismo de la muerte con ayuda del vocabulario. ¿Por qué tanta importancia a la educación sexual y tanto ocultamiento de algo que es tan real como la muerte?

Hace bastante tiempo Pascal ya escribió algo que sería muy actual y con lo que estamos plenamente de acuerdo:

“No habiendo podido encontrar remedio a la muerte, a la miseria, a la ignorancia, los hombres, para ser felices, han tomado la decisión de no pensar en ello”<sup>95</sup>.

Contra esta tesis parece hablar el hecho de que el hombre de hoy puede que parezca que está bastante familiarizado con la muerte. La presencia de ésta en los medios de comunicación social es abundante; la muerte es un elemento fundamental en la industria tanto cinematográfica como del tiempo libre en general. Pero la muerte que nos llega a través de estos medios es una muerte desindividualizada, una muerte que no es la *mía*. Estaría reprimida como elemento que afecta de lleno a mi existencia. Entraría dentro de lo que se podría denominar ese “capitalismo de ficción” que no hace sino hacernos creer constantemente lo que no somos, vida distraída y superficial.

Nos es necesario, entonces, una recuperación del yo al más puro estilo unamuniano, recuperación que nos llevará a la propia recuperación del hombre concreto, de carne y hueso, y nos permitirá la recuperación de la muerte propia, *mi* muerte, y del destino individual. Una sociedad estará deshumanizada si impide al ser humano ser dueño de su propia muerte<sup>96</sup>:

---

<sup>94</sup> Recomendamos para este tema la lectura de MESSORI, V., *Apostar por la muerte*, B.A.C., Madrid 1995, pp. 33 ss.

<sup>95</sup> PASCAL, B. *Pensamientos*, Cátedra, Madrid 1998, p. 78.

<sup>96</sup> FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*, Síntesis, Madrid 2007, p. 171.

“Quiero vivir siempre, y vivir yo, ese pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”<sup>97</sup>.

Éste, el de la muerte y el dolor, es el único “misterio misterioso”<sup>98</sup> a través del cual se toma conciencia de uno mismo. Saberse distinto a los demás seres a raíz de mi límite, sentirse “yo mismo” al saber que no soy los demás. Aquí supo situarse Unamuno como encrucijada fundamental del ser humano. Sólo desde este punto de partida podremos recuperar el verdadero estatuto de la auténtica pregunta por el hombre y su muerte como elemento real y constituyente<sup>99</sup>.

Quiero vivir yo porque yo soy el que tiene que morir. Yo y sólo yo tendré que pasar por el trance de la muerte, trance en soledad. Yo y sólo yo sentiré el rebajamiento al que me somete mi propia finitud. Por eso esta recuperación incluye subrayar y destacar el carácter inimitable de *mi* muerte. No se parece a ninguna otra. Sería dar el salto de la muerte en tercera persona (la muerte abstracta o incluso la muerte propia, en tanto en cuanto se la considere de forma impersonal y conceptual), a la muerte en primera persona. Es entonces cuando se convierte en fuente de angustia, misterio que me afecta íntegramente y ante el que no me queda escapatoria. Caminamos hacia un desastre preciso<sup>100</sup>, escándalo intolerable<sup>101</sup>. El futuro se convierte en deber. Y este futuro es futuro ecuménico<sup>102</sup> descubierto también en el *Tú*.

Por usar un lenguaje propio y habitual de J. H. Newman<sup>103</sup>, podríamos decir que lo anterior, la muerte en tercera persona, sería un “conocimiento nocional” de la muerte, un acontecimiento sin ninguna relación especial con mi existencia. Es como esas cosas que se saben por haberlas oído decir a otros, pero que no implican un “conocimiento real” y personal. La conciencia general de la muerte, si la enmarcamos dentro de ese “conocimiento nocional”, no es una verdadera conciencia, no es una realidad que afecta al sentido fundamental de todas mis empresas.

---

<sup>97</sup> UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 58.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 140

<sup>99</sup> Es claro el matiz diferenciador de entender la muerte como “constituyente” o como “constitutiva”. Optamos por la muerte como elemento constituyente, fundante y descriptivo, pero no “constitutivo”, como único elemento definidor del “sí mismo”. Relacionado con el tema FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid 1962, p. 154.

<sup>100</sup> CIORAN, E., *La desgarradura...*, p. 62.

<sup>101</sup> FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte...*, p. 63.

<sup>102</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p. 36.

<sup>103</sup> En GEVAERT, J., *El problema del hombre...*, p. 296.

Así pues, tres son los aspectos que vemos vislumbrarse en el hontanar de la preocupación del hombre por la muerte y que irán apareciendo a lo largo de todo este estudio: la *efectividad* de la muerte, en cuanto que es un acontecimiento que tendrá lugar; la *inminencia*, la cual es la forma temporal de la efectividad, la segura presencia de dicho acontecimiento y el *concernimiento* personal<sup>104</sup>.

Si anteriormente mencionábamos la estrecha relación que existe entre la reflexión sobre la muerte y la reflexión sobre la vida, entonces para recuperar la existencia habrá que recuperar la pregunta por la muerte y viceversa. El problema de la muerte se refiere no solamente al morir, sino a la muerte misma, más exactamente, al carácter mortal de la existencia.

Tal y como afirmó Juan Luís Ruiz de la Peña, la predicación usual de la muerte ha gravitado tradicionalmente en torno a dos de los siguientes polos: o bien una interpretación moralizante (consideraciones sobre la caducidad de la vida y la consecuente relativización de los valores terrenos) o bien en torno a una digresión sobre el inmediato más allá. Pero en ambos casos, el significado específico de la muerte misma y la función que desempeña en el horizonte de la existencia humana queda escamoteado y difuminado<sup>105</sup>. La auténtica pregunta es desdibujada por respuestas que reflejan actitudes que ya son secundarias respecto a lo primario: que el hombre es ser para morir, que el hombre es ser finito, que el hombre es ser limitado. Es decir, el carácter constituyente de la muerte en la vida humana. Toda doctrina que ignore este hecho no está encarando de forma real el *misterio* del ser humano.

¿Qué significa, entonces, para la existencia el que la muerte tenga poder sobre ella? ¿El que ella introduzca un estado irreversible? ¿Qué significa para un ser humano el hecho de que un día ha de perecer? ¿Está condenado el ser humano a no estar nunca en armonía con la muerte y a estar siempre más allá o más acá de ella, como afirma Cioran<sup>106</sup>? Para recuperar al ser humano habrá que decirle quién es y esta tarea pasa por volver a plantear la pregunta por la muerte. ¿Dónde está el punto de inflexión en que la “conciencia nocional” de la muerte, por seguir con la expresión de Newman, se convierte en “conciencia real” y concreta? ¿Cuándo queda desenmascarada la huída y la ignorancia, dejando espacio para la reflexión existencial de la muerte? Multitud son las preguntas y cuestiones que giran en torno a recuperar el problema de la finitud temporal

---

<sup>104</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p. 27.

<sup>105</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza, salvación*, Colección persona, vol. 10, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2004, p. 21.

<sup>106</sup> CIORAN, E., *La caída en el tiempo...*, p. 14.

humana como problema ontológico. Eso es lo que vamos a intentar exponer de la manera más precisa posible a lo largo de las siguientes páginas.

## 2. MUERTE Y CONDICIÓN HUMANA

“Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando... (El hombre) mientras vive sobre la Tierra debe permanecer en la angustia de lo terrenal”<sup>107</sup>.

Estas palabras fueron escritas por un autor cuyo objetivo fue derrotar al idealismo como movimiento y propuesta filosófica que ignoraba lo individual para someterlo al Todo, que ignoraba la angustia de lo individual en virtud de una realización del Todo. No es este el momento de comentar la intención de esta obra. Si hemos recogido estas palabras no es sino por el motivo de que creemos que son unas de las primeras del siglo XX donde se expresa la preocupación de la recuperación de lo individual de cara a la muerte (si bien las primeras, como veremos más tarde, fueron las de M. Scheler).

Hemos indicado hace breves momentos que la muerte es lo más propio de la condición humana, constituye la evidencia física, empírica, brutalmente irrefutable, de esa cualidad metafísica de la realidad del ser humano que llamamos “finitud”. El vínculo dialéctico que une la vida y la muerte no podemos decir que sea accidental: el existente es vida y muerte, muerte porque es vida, vida porque es muerte. No puedo pensar en morir sin pensar en vivir y al revés, no puedo pensar en vivir sin pensar en

---

<sup>107</sup> ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención...*, p. 43.

morir. No preocuparse por la muerte es desinteresarse por la vida, autoexcluirse de la humanidad, de la condición humana. Mofarse de ella es mofarse de la vida.

“Pensar en que no tuvieras que morir es pensar como si no existieses en el mundo”<sup>108</sup>.

Saber algo sobre la muerte es saber algo sobre la existencia y sobre el sentido que ésta tenga. Haber puesto en claro esto, pese al silencio en que se ha sumido el tema en nuestros días, es el mérito indiscutible de la reflexión que se ha ido haciendo sobre esta cuestión.

”La praxis represiva de la muerte conduce a una insoportable deformación de la conciencia personal y colectiva del hombre, porque ignorando malévolamente la magnitud del fenómeno, falsifica las reales proporciones del contexto en que acaece; un contexto que abarca la globalidad de la existencia humana”<sup>109</sup>.

Estamos ante un problema que es global, no sectorial, que despierta, entre otras, preguntas como la singularidad irrepetible y la validez del individuo concreto, que es, en definitiva, quien la sufre.

Vamos a revisar las mencionadas preguntas y dimensiones que despierta la pregunta por la muerte en el ser humano<sup>110</sup>:

1) La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sentido de la vida. El hombre es, en cuanto finitud constitutiva, ser-para-la-muerte, tanto desde el punto de vista biológico como desde el punto de vista existencial- ontológico. Así pues, su vida tendrá sentido en la medida en que lo tenga su muerte. Y viceversa: una muerte sin sentido corroe retrospectivamente a la vida con su insensatez. Parece, pues, que no se puede dar respuesta a la pregunta por el sentido de la vida mientras que no se esclarezca el sentido de la muerte. ¿Para qué todo si al final hemos de morir?

---

<sup>108</sup> SCIACCA, *Muerte e inmortalidad*, Luis Miracle, Barcelona 1962, p. 19.

<sup>109</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, Fundación Santa María, Madrid 1983, p. 13.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, pp. 15 ss.

2) La pregunta por la muerte es la pregunta sobre el significado de la historia. La muerte es anticipación de la muerte de la humanidad, de todo lo humano. Lo que parece triunfar es la materia reabsorbiendo al hombre por medio de una ley biológica, y no el hombre dominando a la materia por medio de la racionalidad dialéctica.

3) La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre los imperativos éticos de justicia, libertad, dignidad. ¿Es posible atribuir esos valores absolutos a sujetos contingentes? Si un hombre muere injustamente tratado, ¿cómo se le hace justicia? Y si ya no se le puede hacer justicia a él, ¿con qué derecho puedo exigir yo que se me haga justicia a mí? ¿Cómo se devuelve la dignidad y la libertad a los tratados como esclavos si realmente ya no será más porque la muerte ha acabado con ellos definitivamente?

4) La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre la dialéctica presente-futuro. Vivimos en un presente poco acogedor, inhóspito, dominado por la alienación, reino de contradicción, y aspiramos a un futuro distinto. Pero entre ese presente y ese futuro se intercala el hiato de la muerte. ¿Es posible tender un puente por el que podamos transitar del presente al futuro? ¿Es posible que los contenidos de futuro alcancen también al presente? ¿O habrá que resignarse a considerar el presente como medio y a sacrificarlo a un futuro considerado como fin? El papel de las generaciones intermedias ¿habrá de ser el de servir de andamiaje o material de derribo para la revolución escatológica?

5) La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sujeto de la esperanza. ¿Tiene sentido demandar esperanza para la contingencia? ¿No será más realista contentarse con adjudicarle una modesta tasa de expectativas, pero no una esperanza? Lo finito no parece sujeto apto de esperanza. Su fragilidad ontológica no la soporta, puesto que es por definición lo abocado a la nulidad.

6) La pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la persona, sobre la densidad irrepetible y validez absoluta de quien la sufre. La pregunta fundamental que plantea la muerte podría formularse así: todo hombre, ¿es o no



un hecho revocable, irreversible? Si lo es, tal hecho no puede ser pura y simplemente succionado por la nada. Si no lo es, si también el hombre pasa como pasan los demás hechos, no hay por qué tratarlo con tanto miramiento, la realidad persona es una ficción especulativa y debe ser reabsorbida por esa realidad omnipresente que llamamos naturaleza. Pero entonces la muerte es un fenómeno trivial, y el pensamiento humano podría ahorrarse el tiempo que le ha estado dedicando. Con otras palabras: si la persona singular es valor absoluto entonces tiene sentido la pretensión de una supervivencia personal. Si el hombre ciertamente no es personalmente inmortal entonces, ciertamente, no es valor absoluto.

En este estudio nos hemos enfrentado a las preguntas primera, quinta y sexta. Por respeto al texto original de Ruiz de la Peña las hemos puesto en el orden en que aparecen, de ahí que nuestra selección (primera, quinta y sexta) parezca al azar. Pero el objeto de investigación, refundiendo ahora las tres preguntas, sería la posible respuesta que frente a la muerte dio el personalismo en relación al sentido de la existencia y la posibilidad de hablar de la esperanza en el ser humano una vez que éste se encara al terrible acontecimiento de la muerte.

Retomando ahora el discurso que traíamos hasta la formulación de las seis preguntas hemos de afirmar que la magnitud que se reconozca a la muerte está en razón directa de la que se reconozca a su sujeto paciente. Si, tal y como propuso Julián Marías<sup>111</sup>, las dos cuestiones radicales son: ¿quién soy?, ¿qué será de mí?, respondiendo a la segunda con “nada” se anula la primera, es decir, me obliga a responderla de la misma manera. Hasta ese punto están tan interrelacionadas. Si muero del todo, todo dejará de importarme alguna vez. Nada me importa verdaderamente, luego nada vale la pena. Si la opción es que la inconsciencia, el no saber, era el mejor don del hombre y que la mejor terapia es olvidar al hombre y hasta la idea que encarna; si el hecho de saber nos lleva a convertirnos en seres degenerados que vivimos con la soga al cuello de una existencia limitada, por la que actuamos y nos convertimos en seres temibles<sup>112</sup>, las preguntas de las que hablábamos no tienen sentido, será una condena el simple hecho de haber podido hacérselas.

---

<sup>111</sup> MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 44

<sup>112</sup> CIORAN E., *La caída en el tiempo...*, p. 20.

Está claro ahora que la minimización de la muerte es la minimización del individuo mortal. Y al revés, una ideología que trivialice al individuo, trivializará la muerte.

Frente al consejo de Cioran de que

“no es bueno recordar que somos hombres”<sup>113</sup>,

nosotros somos de la opinión de que pensar la vida es pensar la muerte, y eso es bueno recordarlo; indagar la muerte es indagar la vida, descubrir que ambas son inseparables a nivel ontológico, lo cual conlleva la imposibilidad de una comprensión de la vida que corte de raíz la visión unitaria que ambas realidades darían al hombre (o sólo vida o sólo muerte). En el fondo es volver a la pregunta por la persona. Tal y como afirma Greta Rivara:

“Alejar la muerte de nuestro campo de indagación no es tener la vida más cerca. Sugerimos lo contrario”<sup>114</sup>.

No afirmamos que autores como el mencionado Cioran, modelo y paradigma para nosotros de un tipo de respuesta, no hayan realizado esta indisolubilidad entre vida y muerte, porque también hemos sido testigos de lo que afirmó con total rotundidad:

“No tiene importancia saber quién soy desde el momento en que un día ya no seré”<sup>115</sup>.

Es palpable esa indisolubilidad también en Cioran, como hemos afirmado, del mismo modo que queda clara la pregunta por el sentido, que veremos detenidamente en el segundo capítulo. *Pero si la muerte es captada como problema es porque el hombre es aprehendido como un valor que trasciende el puro hecho bruto*, el puro problema y, quizás, nos hallemos ante algo más que un problema: un *misterio*. Siendo uno de los interrogantes capitales de la existencia humana no puede ser considerado como problema sino como misterio; *como un sector de ese misterio que es el hombre mismo*.

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 9

<sup>114</sup> RIVARA, G. *El ser para la muerte: una ontología de la finitud. Fragmentos para una reflexión sobre la muerte*, Ítaca, México 2003, p. 68.

<sup>115</sup> CIORAN, E. *La desgarradura...*, p. 138.

Las respuestas a esto se han multiplicado, pero dentro de esa variedad las más positivas respuestas elaboradas en dichas tanatologías no son, en sentido estricto, conclusiones racionales; son más bien opciones transracionales de un discurso más meta-religioso que científico o filosófico. La inmortalidad se les presentaría como un hecho de razón, aunque parezca imposible por vía de hecho. Es el caso de un filósofo como E. Bloch<sup>116</sup>. Para este autor la realidad es materia y la materia posibilidad, constante proceso, en constante transformación, de ahí que la única ontología materialista posible sea la del “*aún-no*”, totalmente distinto a la nada y que designa una tendencia. El ser que aún no es se sitúa en el origen del mundo, no la nada del cristianismo ni el todo de las ideologías panteístas. En lógica su más exacta formulación no sería  $A=A$  sino  $A= \text{aún no } A$ . El mundo es puro proceso y cada instante es instante realizativo de un *fiat*, y la más alta manifestación de este desarrollo es el hombre.

En el hombre la materia se hace conciencia. En ese consciente, frente a Freud, también aparece el “*aún-no-consciente*”, representación psíquica del “*aún-no-devenido*”, consecuencia de que el mundo es ese proceso del que hablábamos anteriormente. En él no existe ninguna naturaleza inmutable y, continuando las tesis de Feuerbach, supone ser un *homo absconditus*. El espacio vacío creado por la negación de Dios ha de ser colmado por el proceso de emergencia de ese *homo absconditus*. Bloch quiere completar a Marx, ya que según él a éste le falta la atención cordial a aquellos aspectos de la realidad humana no reducibles a las nociones de trabajo, producción, socialización, etc.

Aunque hablaremos también en el capítulo tercero de Bloch, señalamos ahora que para él la posibilidad más probable es la del éxito del proceso, el *optimum* del contenido final. Un proceso que no condujera a nada sería condenar al infierno todo lo existente. Si no hubiera finalidad no habría proceso. En este sentido Bloch usa sinónimos bellos relacionados con ese final, como “llegar a casa”, “un mundo sin engaño”, “nueva tierra”, “novum ultimum”, etc., subrayando siempre la consumación de este proceso, pero recusando siempre un más allá trascendente.

Así pues, junto con la angustia, el temor y la fe, la esperanza constituye el grupo de los “afectos de expansión”, destacando esta última frente a Heidegger, máximo exponente de una sociedad aburguesada.

---

<sup>116</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. III, Trotta, Madrid 2007. Un buen estudio sobre la muerte en Bloch lo presenta Juan Luís Ruiz de la Peña en *Muerte y marxismo humanista...*, pp.37- 74.

¿Qué puesto ocupa la muerte en este pensamiento? Bloch recoge el carácter antiutópico de la muerte, su terribilidad ya que es manifestación de la nada. Ella engulle toda teleología. Mientras que la angustia ante la muerte la compartirían el hombre y el animal, sólo a aquél estaría reservado el horror ante ella debido a la conciencia de su yo. De ahí que la muerte sea insufrible, contradicción absoluta con el presentimiento de plenitud del que hablábamos anteriormente. Pero frente a la angustia (Bloch arremete fuertemente contra el existencialismo) él propone su principio esperanza, momento de inflexión positiva ante la muerte. ¿Quién encarnará semejante acción? “El héroe rojo”, capaz de emprender el camino de la muerte sin ninguno de los consuelos tradicionales, él no espera ningún domingo de resurrección, pero con un arrojo que no conoce el desmayo. ¿Por qué? Porque la conciencia del yo, de la que hemos hablado antes, es asumida en la conciencia de clase, algo, según Bloch, no tomado prestado de ninguna religión ni de ningún mito. Esa conciencia deroga la nada de la muerte. Esta conciencia se convierte en lo inmortal en la persona. La conciencia de la solidaridad anima a nuestro héroe. Aún así, Bloch acaba reconociendo que en el mundo utópico seguirá el miedo a la muerte, incluso aumentará (en el fondo, y creemos que es una contradicción, igual que en la sociedad capitalista). Ahora bien; si el conocimiento dialéctico no posee aún suficientes elementos de juicio para dirimir la cuestión, la esperanza utópica se inclina a favor de un futuro no ensombrecido por la muerte. Bajo el “*non omnis confundar*”, Bloch asume que la mejor parte del hombre no será arrojada por entero al desorden y desarrollará su tesis de la “extraterritorialidad” del núcleo humano. La muerte siempre ha sido plataforma de futuro, ámbito de futuro y de purificación de nuestro núcleo. Este núcleo no estaría en el proceso del mundo ni en sus caducidades. Un ser que todavía no es-ahí (frente al Dasein) puede tener a la muerte como vecina, pero no como destino. En tanto que el núcleo de la existencia no se ha producido todavía en el proceso, esgrime frente a la muerte la coraza protectora de lo aún-no-viviente. Una vez surgido habrá una especie de nueva de duración, con el *novum* recién nacido sin caducidad y sin corruptibilidad. Extraterritorialidad frente a la muerte. Se afirma lo sobrehumano pero contenido en un espacio, poblador de una ciudad.

Por su parte Garaudy<sup>117</sup> también piensa que la muerte despierta en el hombre el sentido de la trascendencia; es más, si no tuviéramos que morir nunca, careceríamos de la dimensión específicamente humana: la trascendencia. La muerte sería la muerte del

---

<sup>117</sup> Nos remitimos al estudio de Ruiz de la Peña, J. L., *Muerte y marxismo humanista...*, pp. 75-117.

individuo (todo lo que constituye nuestro haber), pero afectaría de modo distinto al “hombre-persona”, sujeto pensante, amante y creador. Este mundo es inaccesible a la muerte. Toda vida plenamente humana goza del privilegio de la eternidad, no después de esta vida o más allá de ella, sino aquí y ahora, ya que todo inscrito en la creación continuada del hombre por el hombre. La “resurrección” es la creación continuada del hombre y de su historia.

La culminación lógica de Garaudy sería: la opción revolucionaria implica el postulado de la resurrección. Ser revolucionario implica creer que la vida tiene sentido para todos (Garaudy rechazó siempre la tesis de que el marxismo sacrifica la vida de hombres por el futuro). El revolucionario cree en una nueva realidad que contenga a todos y los prolongue, todos viven y resucitan en ella (siempre contra el individualismo burgués). Hemos de ser conscientes que si Bloch hace culminar la historia en la emergencia del “*novum ultimum*”, Garaudy sostiene su carácter de proceso indefinidamente abierto.

Pero coincide con Bloch en el tratamiento a la trascendencia, recortándole su significado habitual en la tradición filosófica. Todo quedaría reducido a una consideración de la creación que consistiría en una extrapolación en el futuro de las posibilidades latentes en el presente, en la explotación del dinamismo inherente a la forma actual de lo real. Resulta ver en esta idea de trascendencia algo muy distinto a lo que la tecnocracia propone, algo denostado por el filósofo francés. Pero lo que está claro para él es que el futuro es portador de novedad auténtica o la historia queda amortizada. Pero tanto su concepción de la subjetividad (en la dialéctica individuo-humanidad y su valor absoluto) como el de la trascendencia quedan oscuros en Garaudy (¿trascendencia es más que evolución? ¿Dónde, cómo, por qué resortes se producirá la ruptura de lo nuevo respecto a lo antiguo desarrollado?). Y sobre todo: ¿cuál es el sujeto de la pervivencia? Garaudy autoriza a pensar que para él la persona apenas se distingue del ser genérico del que hablaba Marx. Más aún, su lenguaje se tiñe de un color idealista-panteísta. El individuo pasa por la muerte a integrarse en el flujo sempiterno de un todo no sólo humano, sino cósmico, presente en su conciencia a través del compromiso revolucionario. El don de sí, desde el amor (algo de lo que no habla Bloch) está en la línea de una contribución de la creatividad individual al patrimonio universal (¿pero no es reducido entonces a una unidad de producción?). Nos vemos ante un dilema ante el cual surge la cuestión fundamental: o se admite que cada ser humano es un valor en sí mismo (y no sólo en base al criterio pragmatista de su capacidad operativa) o se

propende a la fijación voluntarista (subjetivista) de un sentido de la vida normado por determinadas opciones. El voluntarismo culmina en que la opción revolucionaria es un riesgo que no cubre ninguna garantía, con lo cual en su reflexión sobre el sentido de la vida, independiente del fin de la empresa, le acerca al subjetivismo voluntarista de Sartre, en el que importan menos los objetivos de la acción que la acción misma, y al que tanto criticó Garaudy.

Hasta aquí Bloch y Garaudy como botón de muestra. Ya tendremos tiempo de medirlos con las propuestas del personalismo. Ellos sólo han sido un testimonio, dentro del marxismo humanista, en el que se nos presenta la oscilación del hombre entre los dos polos de los que venimos hablando: necesidad de la muerte- necesidad de una victoria sobre la muerte. La razón por sí sola no alcanza a solucionar esta torturante ambigüedad.

¿Qué queda entonces? Queda la esperanza, la cual sería imposible si fuesen certezas apodícticas tanto la aniquilación como la sobrevida. La esperanza es posible porque ninguna de las alternativas se impone categóricamente sobre su contraria. Y esto es algo que la reflexión filosófica no puede ignorar.

Y junto a la esperanza la trascendencia, una trascendencia que ha perdido su significación atribuida por la tradición filosófico-teológica para tornarse más fluida y genérica por la exigencia de su existencia por autores como Jaspers, Marcel, Horkheimer, Adorno, los recién mentados Bloch y Garaudy, etc. Pero esto, volvemos a insistir, es un discurso que rompe el marco de lo racional para adentrarse en un discurso cuasi religioso; discurso racional, pero en los límites con lo religioso<sup>118</sup>.

### 3. LA NATURALEZA ANTROPOLÓGICA DE LA MUERTE

Partimos, por tanto, de la importancia radical de la muerte para lo que en esencia pueda ser la vida. Pero, ¿de qué naturaleza es este hecho? ¿Qué realidad rodea a dicho acontecimiento? En definitiva, ¿qué es la muerte?

Parece no estar muy clara la posición que puede adoptarse ante lo que parece tan sencilla cuestión. En un nivel puramente biológico parece estar claro en qué consiste dicho acontecimiento pero no lo parece tanto cuando nos aventuramos a definir su propia naturaleza, cuando intentamos expresar qué le supone al hombre, al ser humano,

---

<sup>118</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La muerte, destino humano y esperanza cristiana...*, p. 23.

al sí mismo, ser consciente de la existencia de esa realidad a la que llamamos muerte. ¿Ante qué se enfrenta?

### 3.1. La inmanencia de la muerte

La primera opción que se baraja en el encuentro con el estudio de la muerte es la de entrañarla en la esencia de la vida. Hasta aquí parecería, sin embargo, que no estamos diciendo nada nuevo respecto a todo lo anteriormente dicho, a la vinculación entre ambos fenómenos (vida y muerte). Más bien, la opción a la que nos estaríamos refiriendo sería la de hacer de la muerte un hecho intuitivo, un dato que intuitivamente se presentaría a la conciencia debido a su pertenencia al grupo de los elementos constitutivos de toda experiencia vital (ya hemos hablado anteriormente de la muerte como constituyente, no como constitutiva del ser humano).

Como punto de partida puede servirnos una afirmación de Paul-Louis Landsberg (aunque este autor se distanciará de esta visión más inmanente):

“La muerte del individuo pertenece a la esencia de la vida y de la especie”<sup>119</sup>.

No se trataría del simple juicio “sabemos que hemos de morir”. Esto ha motivado excesivas críticas en autores como Heidegger o Scheler, el cual, ya antes que Heidegger<sup>120</sup>, subrayó la incapacidad del hombre moderno de pensar la supervivencia tras la muerte debido al hecho de que no tenía ante sí, intuitivamente, su muerte, porque por su forma de vida expelía de su conciencia el hecho actual e intuitivo de la certeza de la muerte. Todo quedaría reducido a ese juicio del “sabemos que hemos de morir”. Juicio superficial y tangencial respecto al centro de la existencia.

“El tipo del “hombre moderno” no hace gran caso de la supervivencia, fundamentalmente porque niega en el fondo el núcleo y la esencia de la muerte”<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> LANDSBERG, P.-L. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, Caparrós, Madrid 1995, p. 26.

<sup>120</sup> Scheler anunció este trabajo en diversos sitios del *Formalismus*. La fecha de composición data de los años 1911-1912 para un primer manuscrito y 1913-1914 para el segundo. El texto publicado en las obras completas responde a este segundo manuscrito. Nosotros nos hemos centrado en *Muerte y supervivencia*, traducción de Xavier Zubiri, Encuentro, Madrid 2001.

<sup>121</sup> *Ibíd.* p. 16.

Desde aquí habría un rechazo categórico de la posibilidad de que la experiencia de la muerte fuera el resultado de una experiencia puramente exterior. Según esta opinión, la de la experiencia exterior de la muerte, lo que se desprende de ella, es que un hombre que nunca hubiese sido testigo de ninguna muerte no poseería noticia alguna de su propia muerte. El concepto de ésta quedaría reducido puramente a un concepto empírico.

Sin embargo, Scheler afirma con rotundidad:

“Aunque fuese el único ser viviente sobre la tierra, un hombre sabría en una forma u otra que la muerte va a alcanzarle; lo sabría aunque jamás hubiera visto otros seres vivientes sometidos a aquella modificación que conduce a la aparición del cadáver”<sup>122</sup>.

En la estructura del proceso orgánico del hombre como ser vivo está contenida su esencia, y esto independientemente de los fenómenos anímicos y corporales que preceden a la muerte (ya sea temor, indiferencia, alegría, etc.), sus diversas y muy posibles maneras de realizarse o sus causas y sus efectos.

La muerte, desde este punto de vista, sería un a priori para toda experiencia inductiva del contenido dinámico y cambiante de cada proceso vital. En toda estructura esencial de cada momento vivido de la vida se halla la vivencia de estar orientados hacia la muerte, en dirección a la muerte. Con palabras de uno de los autores que más nos acompañarán a lo largo de este viaje:

“El problema de la muerte es el problema de la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida física y real”<sup>123</sup>.

Para el pensador español, la vida estaría compuesta por tres dimensiones esenciales: *duración*, *futurición* y *emplazamiento*. La unidad de las tres daría el perfil exacto a la realidad de la vida. La pre-vivencia de la muerte sería posible en el ser humano porque el decurso vital no es sólo futurición sino que también es *emplazamiento*, por el que se inscribe la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida. Algo similar expresa también Scheler en el ensayo mencionado más arriba:

---

<sup>122</sup> *Ibíd.* p. 17.

<sup>123</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 660.



“Si quitamos la certeza intuitiva de la muerte...veríamos entonces nuestra propia vida ante nuestros ojos como un proceso que va siempre más allá, siempre abierto por naturaleza, y cada una de nuestras vivencias empíricas tendría distinto aspecto, al faltarle esta perspectiva de nuestra expectación, y todo comportamiento por nuestra parte sería, en este caso, distinto del que realmente es”<sup>124</sup>.

La pre-vivencia y la intuición de la muerte hace que ésta y la vida caminen indisolublemente unidas y esto es lo que da unidad a lo que entendemos por existencia humana. Por la visión directa de la muerte la existencia es una y concreta. Un proceso que no gozase de esta dimensión

“sería incapaz de constituir la unidad y totalidad de la experiencia externa”<sup>125</sup>.

Por tanto, la muerte no sería interrupción de nada sino cumplimiento. La muerte natural sellaría un destino y abre la existencia a su destinación. Pero la hora de nuestra muerte sería algo presente cada hora de nuestra vida<sup>126</sup>.

Siguiendo con Zubiri, de la unidad vital a través de los tres elementos que hemos mencionado (duración, futurición y emplazamiento), se desprende que la vida es un “ir viviendo”, una autodefinición de la figura que se quiere ser. Esta autodefinición es sinónimo de “autoposesión”. “Seguir viviendo” es vivir en secuencia, vivir secuencial, de ahí que el hombre pueda ser catalogado como “viador”, en carácter de camino, en posesión de un propio punto de partida e, igualmente, en posesión de un “hacia” donde, un hacia algo.

En la medida en que el hombre camina hacia algo, el hombre hace algo más que el puro caminar. Lo que hace el hombre es conseguirse. Es esto lo que subyace, lo latente, al fenómeno que hemos llamado vivir en secuencia. De ahí que el hombre, en el más pequeño acto vital que realice, está “sobre sí”. Es decir, que el hombre es proyecto.

---

<sup>124</sup> SCHELER, M., *Muerte y supervivencia...*, p. 27.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>126</sup> Podemos ver esta idea también en SCCHIACA, *Muerte e inmortalidad...*, p. 147. Queda así patente la influencia de Scheler en este autor, para el cual la muerte externa sería un simple acontecimiento ya que la muerte estaría dentro de mi propia existencialidad. La muerte del otro no me permitiría alcanzar el sentido antológico de la muerte (p. 159).

La inserción de este proyecto en la vida le da a ésta ese carácter de futurición<sup>127</sup>. Es decir, hace que se produzca en la realización personal la simbiosis constante entre lo irreal y lo real, la presencia constante de lo irreal en lo real. Por esto el hombre en autoposesión es la realización de un proyecto de determinada figura de realidad.

A lo largo de la existencia se van concretando posibilidades de cambio. “Seguir viviendo” es la posibilidad de cambiar mi propia definición, lo cual da un carácter de provisionalidad y de apertura a la autodefinition. Autodefinition siempre abierta e indeterminada, pero “mientras” se siga viviendo.

De todo esto, y por eso nos hemos detenido un poco en explicarlo, procede la unidad interna de la vida, la unidad de una necesidad que es, a la vez, finita y decurrente.

“Como vivir en secuencia es conseguirse provisionalmente, la finitud de una vida decurrente significa que llegará un punto del tiempo de esa decurrencia que sea el último en el orden sentiente, y por tanto decurrente. Un momento que será el último, y que hará que la figura conseguida y la definición obtenida sean no sólo definitorias sino definitivas”<sup>128</sup>.

Ese momento último que hará definitorias y definitivas la figura y la definición conseguidas no es sino la muerte. Como hecho natural sería una descomposición y una cesación pero, además de esto, es un elemento que pertenece a la estructura formal del viviente humano, del “sí mismo”.

“Es el acto que positivamente lanza al hombre desde la provisionalidad a lo definitivo. Es la estructura formal y concreta del emplazamiento”<sup>129</sup>.

Morir es lo que ya ha sido definitivamente de mí. De ahí el maridaje perfecto entre vida y muerte.

No puede ser otro sino éste el motivo por el que Scheler subrayará y destacará el hecho de que la muerte es un *acto* del hombre. Como elemento que cierra mi definición

---

<sup>127</sup> Carácter fundamental también señalado por MARÍAS, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid 1994, pp. 17ss. y *Antropología metafísica...*, p. 28.

<sup>128</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 666.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 666.

sería el cumplimiento del sentido de mi existencia. Vivir su propia muerte sería el objetivo de cada persona, algo personalísimo.

La influencia de Scheler en Heidegger es así patente, así como la influencia de ambos en Juan Luís Ruiz de la Peña. Para nuestro autor asturiano no es un acontecer terminal; su sombra se proyecta sobre el entero curso de la vida y obliga a la persona a tomar postura sobre ella, lo que significa que cada uno ha de ir acuñando su propio ser sin perder de vista su fin.

El “ser para la muerte” pertenece a la estructura de la existencia humana y por eso no podemos arrinconarla. Una cosa es expirar, que sería el último momento, y otra muy distinta sería morir, algo que para Ruiz de la Peña va viniendo a lo largo de toda nuestra existencia. De ahí que para este autor sea tan importante el hecho de una toma de postura ante la muerte, su apropiación, obrarla, puesto que su ser más auténtico es su ser para la muerte<sup>130</sup>. Aquí radica la influencia de Scheler y su visión de la muerte como acto.

La muerte no es una cuestión aplazable a la última hora, no es algo que sucede al final. En palabras del Romano Guardini:

“Este final no es de la misma naturaleza que las últimas gotas que se vierten de un recipiente y cuya peculiaridad únicamente consiste en que después de ellas no sabe nada, sino que determina todo lo que precede... La muerte no se halla sólo en el término de la vida, sino que recorre toda su duración”<sup>131</sup>.

La muerte pertenece a la estructura del hombre porque éste es emplazamiento. No es cuestión de futurición, sino emplazamiento a lo definitivo. No es otro el motivo por el que la muerte será un acto, un acto de apropiación. Es ese acto personalísimo del que hablábamos anteriormente.

Desde esta posición, la muerte va viniendo. Es esa tendencia direccional de la que habla Scheler. El a priori de la muerte invalidaría la ya famosa tesis de Epicuro:

“Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros puesto que todo bien –y todo mal- residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Por tanto, la

---

<sup>130</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza y salvación...*, pp. 24 y 37.

<sup>131</sup> GUARDINI, R. *El tránsito a la eternidad*, PPC, Madrid 2003, pp. 11-12.

recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros, nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añade un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad. No hay nada que cause temor en la vida para el que está convencido de que el vivir no guarda nada temible. Es estúpido quien confiese temer la muerte, no por el temor que pueda causarle en el momento en que se presente, sino porque, pensando en ella siente dolor: porque aquello cuya presencia no nos perturba, no es sensato que nos angustie durante su espera. El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando esté presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, éstos han desaparecido. A pesar de ello, la mayoría de la gente rehuye la muerte viéndola como el mayor de los males, y otros la invocan para remedio de las desgracias de esta vida. El sabio, por su parte, ni desea la vida ni rehuye dejarla, porque para él el vivir no es un mal, ni considera que lo sea la muerte. Y así como de entre los alimentos no escoge lo más abundantes, sino los más agradables, del mismo modo no disfruta del tiempo más largo, sino del más intenso en placer”<sup>132</sup>.

Pero mientras que para Scheler el a priori de la muerte invalida el sofisma de Epicuro ya que el yo y la muerte están juntos continuamente, para Zubiri el hecho de la pertenencia de la muerte a la vida hace que el hombre ponga en juego mecanismos de superación, entre ellos la ya nombrada tesis de Epicuro así como las posiciones del estoicismo, la del cristianismo y muchas otras<sup>133</sup>. Pero lo que no puede renunciarse es a la afirmación rotunda de que estas vivencias van envueltas en la *pre-vivencia* de la muerte.

A pesar de todo lo dicho hasta aquí, de la presencia intuitiva de la muerte en el ser humano, los autores que han subrayado dicha posición no niegan la posibilidad de un olvido justificado de la presencia de la muerte. Podríamos decir que hay una

---

<sup>132</sup> EPICURO, *Carta a Meneceo*, en *Obras*, Tecnos, Madrid 1994, p. 60.

<sup>133</sup> El mismo E. Bloch también la reprochó a Epicuro que “el placer quiere, más bien, la eternidad”, en FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte...*, p. 263.

represión positiva sobre el hecho de la muerte<sup>134</sup>, ya que si no el ser humano incurriría en una pasividad que tampoco tendría razón de ser, que es en el fondo la meta de Cioran, la pura pasividad y la negativa a “ser”.

Para el autor rumano la mayoría de las personas piensa en la muerte por la perspectiva de su agonía, pero ésta es sólo un accidente en su proceso de aniquilamiento. La vida es el conjunto de funciones que nos arrastran a la muerte, la cual nos ofrece la imagen de nuestra inanidad, por eso convierte esa inanidad en absoluto y nos invita a pegarnos a ella. Corremos hacia la muerte y sin embargo ya estamos en ella. No es un accidente sino una presencia, una presencia que me recuerda la infidelidad que hay en la historia y en mis proyectos a mí mismo y a nosotros mismos. Ella es quien todo lo sabe en nosotros y por eso se produce en nosotros cierta “ilusión” de ser, absoluto deseo de salir del auténtico “ser” que es la muerte. ¡Qué molesto es disolverse en el ser!<sup>135</sup> Porque “siendo”, ya no “eres”. El auténtico “ser” consiste en ignorar, en inanidad, en inactividad, vivir como un vegetal. Lo otro es un espectáculo de realidad<sup>136</sup>. En realidad ser sería “no ser”, y lo que creemos que es ser, lo que normalmente denominamos “ser” es pura ilusión, puro engaño que nos oculta lo que en realidad somos. Somos nada. Cioran sería el ejemplo claro de quien no ha practicado esa represión positiva de la muerte.

Pero la crítica más dura de los autores anteriormente señalados será la represión negativa que el hombre moderno ha hecho de dicho acontecimiento. Este tipo de represiones son las del hombre occidental afanado y obsesionado en las ganancias producidas por el trabajo y los negocios. Para este hombre sólo es real lo que es calculable.

Este tema lo abordaremos más detenidamente a su tiempo. De momento sólo adelantamos que para este tipo de hombre no hay presencia intuitiva de la muerte, mejor dicho, la ignora, no vive con vistas a ella. Aquí, en Scheler, nos encontramos el núcleo esencial del “ser-para-la-muerte” que más tarde desarrollará Heidegger.

Para este autor todo lo que podemos decir acerca de la muerte se ubica en el plano de lo que él llama el “uno”, las “habladurías”, de modo que para rebasar esta comprensión se propone apresar el fenómeno ontológicamente<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 669 y SCHELER, M., *Muerte y supervivencia...*, p. 34.

<sup>135</sup> CIORAN, E. M. *La tentación de existir*, Punto de lectura, Madrid 2002, pp. 235-250.

<sup>136</sup> CIORAN, E. M., *Breviario de los vencidos*, Tusquets, Barcelona 1993, p. 33.

<sup>137</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y el tiempo*, FCE, México 1986, p. 197. Heidegger llama “uno” al modo en que cotidianamente nos encontramos en el mundo. Es el mundo de lo público, el mundo de los objetos, de lo

Nuestra relación con la muerte, según Heidegger, no se limita al conocimiento de ésta a través de la cotidianidad del “uno”, del “se”, ya que en este nivel la experiencia que tendríamos de la muerte sería en tanto que muerte de los otros. El “ser-para-la-muerte” no sería un existencial que se descubriría en los otros sino en el sí mismo propio.

La muerte sería una certeza, certeza que se mueve en lo pre-teórico en el que se mueve el ser humano a través del fenómeno de la angustia, presencia indirecta de la nada. Este quiere decir que la muerte afectivamente nos afecta y lo hace en lo más hondo de nuestro ser<sup>138</sup>.

El ser y la pregunta por el ser concierne radicalmente al ente que pregunta y constituyen lo propio de dicho ente. El “ser-ahí” existe y esta existencia supone la pregunta que interroga por el ser, porque en tal pregunta está en cuestión el propio ser (de otro modo no habría interrogación) y éste está en cuestión por su carácter temporal, por su estructura finita.

El problema de la muerte cae, así, en una preocupación fundamentalmente ontológica, motivo por el que dicho problema cae dentro del problema de la finitud como estructura. Pero su análisis no es abstracto sino, en tanto un fenómeno que es ya siempre, la posibilidad más radical que constituye el ser de cada “ser-ahí”<sup>139</sup>. El análisis de Heidegger apunta contra las concepciones comunes de la muerte que generalmente la ocultan a través de instancias garantizadoras que nos hacen pensar la vida como no finita, en donde la muerte es para los otros y no la mía.

Así pues, la muerte no es algo “ante los ojos”, no es algo primariamente externo, sino que habría que analizarla como posibilidad propia perteneciente a la misma estructura ontológica de la existencia, por eso no pertenece al mundo del uno. La muerte no es algo que se agregue al “ser-ahí”, que se superponga como algo extraño a él, sino que le pertenece siempre dicha posibilidad como algo muy propio. Tampoco es el final de un “ser-ahí”, sino un modo de asumirla. La muerte es una forma de ser que el “ser-ahí” asume desde que es. No es tampoco algo concebible en un futuro que aún no llega, no depende de un tiempo que es sólo sucesión, sino que el ser mismo del “ser-ahí”,

---

que “se” dice y “se” hace; es el modo en que nos vemos insertos en un sistema de creencias y acciones supuestamente establecidos y en el que nos movemos naturalmente. En el “uno” hay una interpretación del mundo ya asumida e impuesta por el sistema mismo.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 210.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 282

desde que es, es para la muerte. Esto es su “ser-para-la-muerte”. La muerte no es una parte del tiempo sino un modo de ser.

“La muerte es un modo de ser que el “ser-ahí” toma sobre sí tan pronto como es. Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”<sup>140</sup>.

El “ser-para-la-muerte” no supone un morir como si fuese un esperar el final del propio ser, sino que significa estar en esta posibilidad en todo momento, que no significa que sea un momento del ser del “ser-ahí”, sino una manera de ser que el “ser-ahí” toma sobre sí mismo<sup>141</sup> desde el momento en que es, pues él es justo con esa posibilidad. El “ser-ahí” es un ser tan inseparable de la muerte que no puede ser, en sentido propio, más que en el modo de morir. El tiempo sería, entonces, un modo de ser del “ser-para-la-muerte” del “ser-ahí”. La comprensión del tiempo, para Heidegger, es la del ente cuya estructura de la temporalidad es la de un ente que es “ser-para-la-muerte”.

Cioran asumirá también esta concepción del tiempo cuando ve en el “tiempo aparente” un escenario donde se desarrolla el “tiempo secreto”, tiempo en el que se elabora nuestra diversidad de nuestras maneras de morir. El tiempo más auténtico es ese tiempo en el vivo de cara a mi posibilidad más segura y más clara<sup>142</sup>.

Lo originario del hombre, desde esta ontología, sería la finitud, y la muerte no sería sino su manifestación más concreta.

Resumiendo, morir no es algo que señala el último momento del “ser-ahí” sino lo que caracteriza la manera en que el “ser-ahí” es. La muerte ya no puede aparecer como la interrupción de la existencia, como lo que determinaría su final de manera externa, sino como lo que constituye básicamente la relación del “ser-ahí” con su propio ser que Heidegger llama “existencia”. “Ser-para-la-muerte” significa ser con respecto a la posibilidad de ya no ser, no siendo algo que venga a añadirse sino aprehender esta posibilidad a través de ese modo de ser que nos define justamente por el ser posible, por el ser apertura y proyecto. La muerte es la posibilidad más propia porque es en la que se produce lo propio como tal, porque sobrepasa a todas las demás, las cierra en última

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 268.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 262

<sup>142</sup> CIORAN, E. M., *La tentación de existir...*, p. 241.

instancia pero las abre originariamente y les da ese carácter de posibilidades y no de acontecimientos únicos, eternos absolutos. Por eso es posible en cada momento, no como pretende el mundo del “uno”, para el que esa posibilidad no es vista como real salvo para el otro.

Ahora bien, el autor de *Ser y tiempo* comprende la existencia como apertura a posibilidades y, en esta medida, el “ser-ahí” puede plantearse como una totalidad existente desde el punto de vista ontológico en relación con su extrema posibilidad: su muerte. Ésta es intransferible y es la única capaz de conseguir la totalización del ser humano. Pero en el momento en el que el ser humano quedara totalizado, completo, nos encontramos con que, en ese preciso momento, sería un “ya-no-ser-ahí”. Mientras que el hombre es un “ser-ahí” no ha alcanzado su totalidad, no se ha completado, pero en cuanto gana dicha totalidad, esa ganancia se convierte en pura pérdida. Ya no cabe más experiencia de él como un ente<sup>143</sup>. Entonces, el “ser-ahí” no puede sino ser el “ser-para-la-muerte”. La posibilidad de la totalidad del mismo, o mejor dicho, el “ser-ahí” como totalidad se da en su relación con la muerte vista ésta como la posibilidad misma de la existencia. La muerte no es el final de una duración de horas, semanas y años, sino una posibilidad, la más propia. Posibilidad en la que está recogido desde que existe. La muerte es la posibilidad que hace imposible toda posibilidad. En la filosofía moderna, lo posible siempre se ha definido como inferior a lo real, de ahí que en Kant la posibilidad se oponga, en cuanto categoría “dinámica” de la modalidad, a la realidad y a la necesidad. Como categoría, estructura del ente, la posibilidad significa lo que todavía no es real. Pero la posibilidad no es solamente una determinación categorial del objeto, es también una determinación del ser propio del “ser-ahí”, un *existencial*, y como tal, no es inferior a la realidad, sino más alta que ella, ya que constituye la más originaria y última determinación ontológica positiva del “ser-ahí”. El “ser-ahí” no es una realidad que posea además “posibilidades” que podría desarrollar posteriormente, sino que todo su ser es un poder-ser y, por tanto, es fundamentalmente un ser-posible. Debido a su ser-arrojado siempre está comprometido en posibilidades determinadas de ser que tiene que asumir. La muerte, es decir, la imposibilidad de la existencia, es una posibilidad de ser que el “se-ahí” tiene que asumir ya que, como hemos expuesto, ese futuro en cierto modo absoluto que es el fin del existir es algo con lo que el “ser-ahí” está en relación y respecto a lo cual se comporta. No es pura posibilidad entre otras, sino que resulta ser la

---

<sup>143</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo...*, p. 258.



posibilidad más propia a la vez que la posibilidad no superable del “ser-ahí”. La muerte sólo es una posibilidad insigne porque no propone nada al “ser-ahí” que deba realizar, ausencia de todo posible, posibilidad de imposibilidad. Se trata del dilema filosófico platónico por el que el no-ser en cierto modo “es”, que existe, con término heideggeriano, puesto que ser “ser-ahí” es existir la muerte<sup>144</sup>.

Toda esta interpretación es imposible según Zubiri<sup>145</sup>. En primer lugar, porque la idea misma de posibilidad en la vida es equívoca. Cualquier cosa que el hombre intente hacer es una posibilidad, pues nunca el hombre está seguro de que se realice e incluso puede no quererla en el futuro. Hasta aquí no habría ningún tipo de desacuerdo con la postura propuesta por Heidegger; la dificultad adviene al señalar que toda posibilidad se inscribe en el supuesto de que se viva. Pero, como señala Zubiri de manera perspicaz, ya no estaríamos hablando de la posibilidad de vivir sino del vivir como posibilidad. Y esto es por lo que no pasa Zubiri. El vivir como posibilidad es *todo menos una vivencia*, porque el problema no es “ser o no ser” sino “tener que ser”. La primera vivencia que yo tengo es la de “tener que ser”, antes incluso que la de “ser o no ser”. Que la vida sea pura posibilidad no se deduce del análisis de las posibilidades de la vida, porque es una posibilidad que afecta al todo de la vida y no a su contenido concreto. Para Heidegger el carácter total de la vida le viene de su carácter de posible, cuando lo que sucede, según Zubiri, es lo contrario: la vida es una posibilidad pero tan sólo en tanto en cuanto yo la tomo previamente como un todo. Ésta sería la cuestión: ¿de dónde nace este carácter total de la vida? Sería caer en una petición de principio definir la vida como posibilidad partiendo del análisis de las posibilidades. Previo a dicho análisis habría que afrontar el carácter total de la vida. La muerte no pertenece a la vida porque la vida es pura posibilidad, sino al revés: la vida es pura posibilidad porque a ella, intrínsecamente, le pertenece la muerte (recordemos que el emplazamiento es uno de los tres elementos constitutivos de la existencia).

En segundo lugar, aunque la vida sea pura posibilidad continuaría siendo verdad que el carácter puramente posible de la vida no tiene nada que ver con la futurición de la muerte. Heidegger entiende por futurición el carácter precursor de la existencia respecto de su propio contenido. En este caso yo sería precursor de mí mismo. Pero el carácter posible de esa posibilidad no coincide formalmente con el carácter precurrente de la futurición. Podrá referirse eso a la futurición de la vivencia de la muerte, pero la

---

<sup>144</sup> DASTUR, F., *La muerte. Ensayo sobre la finitud...*, pp. 168 ss.

<sup>145</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, pp. 658 ss.

vivencia de la muerte no es la muerte. La muerte es una realidad y no sólo una vivencia. Por eso, buscar la realidad de la muerte en la vivencia de la muerte es una falsedad desde el punto integral de la muerte.

En tercer lugar, es falso que todos los hombres tengan la vivencia previa de la muerte. Pensemos en un niño, por ejemplo. Pues bien, aunque no hubiera vivencia previa de la muerte en forma de futurición, la muerte pertenece intrínsecamente a la vida. El problema de la muerte es el problema de su pertenencia intrínseca a la vida física y real.

La propuesta de Zubiri será la de añadir el emplazamiento a los conceptos de duración y futurición como estructura del decurso vital. Ya lo hemos mencionado anteriormente. Por el emplazamiento entramos en otra línea de incardinación de la muerte en la vida física y real. Esto no significa que el hombre no pueda tener una pre-vivencia de la muerte y que ésta desempeñe un papel importante en la vida, sino que la cuestión es más amplia.

La vida del hombre es un vivir secuencial con el objetivo de conseguirse, es lo que se llama la consecución de sí mismo. Esto es, que está sobre sí. Por eso en todo acto vital hay un proyecto. La futurición consistiría en insertar lo irreal en la realidad de sí mismo. Así el hombre se va realizando. Pero el emplazamiento nos lleva a ese “seguir viviendo” que no es mera futurición ni mera duración incesante, sino que es siempre una definición permanentemente abierta y más o menos indeterminada. Ninguna definición, mientras se siga viviendo, es definitiva sino provisional. Mientras que la vida continúe, el hombre tiene en sus manos la posibilidad de cambiar su propia definición (esencia abierta frente a existencia sin esencia del existencialismo). La estructura del emplazamiento es el “mientras se siga viviendo”: vivir en secuencia y provisionalmente son dos momentos que definen positivamente el emplazamiento, a los cuales se une el momento de la unidad, unidad de un viviente que como estructura está terminada o lo estará. Este elemento pertenece inexorablemente a la estructura del hombre. La muerte sería así lo que nos lanza de la provisionalidad a lo definitivo. Ésta es la estructura formal del emplazamiento. Morir es lo que ha sido ya definitivamente de mí. De ahí que la muerte pertenezca a la vida no sólo de un modo negativo. El emplazamiento es un emplazamiento para la definición definitiva de sí mismo. No es cuestión de futurición, es una estructura física. Una vez emplazado a lo definitivo, el argumento cesa y no queda sino lo que se arguye. Y por eso, por la definición definitiva de sí mismo se muere en soledad, que no es aislamiento, sino que en cuanto

personalidad definitiva incluye esa soledad personalísima. El emplazamiento de la vida es el camino hacia la soledad consigo mismo. El hombre se ve abocado a tener una personalidad definitiva, emplazada a ser definitiva, de ahí que el hombre pueda pre-vivir la hora y la forma de su muerte.

Sería injusto dejar la reflexión sobre la muerte dentro de lo intuitivo sin hacer una mención a Levinas, pero también sería injusto no decir que la reflexión del autor judío no se queda aquí. Su reflexión es mucho más compleja que lo que de momento señalamos, pero advertimos que su lugar de exposición, más detallada, será otro. De momento sólo decir que para Levinas:

“Mi muerte no se deduce, por analogía, de la muerte de los otros, se inscribe en el miedo que puedo tener por mi ser. El “conocimiento” de lo que amenaza precede a toda experiencia razonada sobre la muerte del otro; lo que, en lenguaje naturalista, se llama conocimiento instintivo de la muerte”<sup>146</sup>.

Conocimiento instintivo de la muerte, pero conocimiento entrecomillado, porque nos enfrentamos ante algo que para Levinas es muy especial, algo que me coloca ante una categoría que no entra en ningún término de la alternativa ser o nada. También aquí Levinas quiere salirse del dominio del ser, del lenguaje ontológico.

### **3.2. El carácter “externo” de la muerte**

A la pregunta por la naturaleza de la muerte va unido irremediabilmente otro aspecto, que es el que queremos analizar ahora más pormenorizadamente. Si en la investigación que estamos llevando a cabo sólo nos quedásemos en el apartado anterior, la pregunta por la naturaleza de la muerte no quedaría completada, no quedaría cerrada, como creemos que así debe ser.

Varios serán los autores que, dentro del personalismo, aportarán sus razones para afirmar que nada tiene que ver la muerte con una intuición inmediata, más bien se trataría de un acontecimiento que se nos presenta como algo externo, que viene de fuera de nosotros, intuición no inmediata sino mediata, como veremos más adelante, y que

---

<sup>146</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, p. 246.

tendremos que asumir como algo extraño. Es algo que se le escapó a Heidegger, que la muerte también es algo que me pasa.

Para Landsberg detenerse en la naturaleza de la muerte es tratar directamente el misterio mismo del hombre aunque abordado, en este caso, desde un determinado aspecto. Es decir, sería barruntar un posible esclarecimiento en el acercamiento al centro constitutivo del ser humano.

Una frase de Voltaire será la que abra la obra de Landsberg sobre este tema, su *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*:

“La especie humana es la única que sabe que ha de morir, y lo sabe sólo por la experiencia”<sup>147</sup>.

Del mismo modo y con la misma rotundidad tendríamos el caso de Nédoncelle:

“El conocimiento subjetivo del aniquilamiento es imposible: la conciencia no puede tener conciencia de no existir. Nadie puede alardear de saber en qué consiste la experiencia de la muerte... Nuestro conocimiento de la muerte es siempre espectacular. Es siempre un acontecimiento exterior”<sup>148</sup>.

Ya señalamos en el apartado anterior que para Landsberg la diferencia entre el hombre y el animal era, precisamente, que aquel es la única especie que sabe que tiene que morir. La tan nombrada pertenencia de la muerte a la esencia de la vida.

En este sentido, partiría de un punto inicialmente similar a la tesis que propone Scheler. La comprensión de esta unidad entre nacimiento y muerte estaría reservada de modo único y especial al ser humano. Pero Landsberg trascenderá al propio Scheler reinterpretando la frase de Voltaire, no al modo empirista de la época de éste (búsqueda de leyes universales a través de casos particulares), sino dando un nuevo sentido a esa expresión que es “por la experiencia”.

“¿Hay una experiencia específica de la muerte, en la cual la muerte se mostraría como perteneciente al hombre en la plenitud de su existencia

---

<sup>147</sup> LANDSBERG, P.-L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte...*, p. 9.

<sup>148</sup> NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias...*, p. 160.

personal? Pero tal experiencia, que nos permite ya establecer un hecho de una cierta verosimilitud, ¿no nos pone también, de manera inmediata, ante la necesidad de nuestro destino?”<sup>149</sup>.

Estamos ante la pregunta esencial del ensayo de Landsberg. Éste se va a oponer a la concepción de Scheler, porque cree que éste lo que ha hecho en realidad es describir el envejecimiento. La noción que tiene de la muerte aparecería sólo como punto límite que se podría prever siguiendo el rastro de este proceso que es el envejecimiento.

¿No es la muerte otra cosa que la idea del límite último de la evolución individual?”<sup>150</sup>.

En la gran mayoría de los casos la muerte sobrevendría temprano, demasiado temprano. No se le puede considerar “natural”. Pero es que incluso en los casos en que la muerte se da en la vejez es preciso que acontezca como accidente: un catarro, una inflamación, una diarrea, etc., (por mencionar ejemplos que pone el mismo autor). El mismo Zubiri, estudiado más detenidamente en las páginas anteriores, subrayará también ese carácter accidental de la muerte<sup>151</sup>.

Es aquí, por tanto, donde Landsberg se va a distanciar de Scheler:

“... la experiencia que tiene el hombre de la necesidad de su muerte no tiene nada en común con la hipótesis de una muerte natural del organismo”<sup>152</sup>.

Es decir, lo que Landsberg está subrayando es, no sólo la *inmanencia* que señaló Scheler en su estudio, sino, también, la *inminencia* de tal acontecimiento, la incertidumbre biológica y de hora. De ahí que igual que Scheler exigía el “acto” de apropiación de la muerte por su pertenencia a la intuición del hombre, Landsberg exigirá el mismo “acto” de apropiación a lo largo de la vida, pero no por su carácter

---

<sup>149</sup> LANDSBERG, P-L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte...*, p. 23.

<sup>150</sup> *Ibíd.* p. 26.

<sup>151</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 671.

<sup>152</sup> LANDSBERG, P-L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte...*, p. 27.

intuitivo, sino porque el ser humano no es, por naturaleza, un “ser-para-la-muerte”, lo mismo que para Marcel<sup>153</sup>.

De esa inminencia será de donde viene la auténtica amenaza de la muerte también para Levinas. Dejémosle hablar a él:

“El saber de la muerte no define su amenaza. En la inminencia de la muerte, en su irreductible movimiento de aproximación, consiste originalmente su amenaza, que se profiere y se articula, si se puede expresar así como “el saber de la muerte”. El miedo mide este movimiento. La inminencia de la amenaza no viene de un punto preciso del porvenir”<sup>154</sup>.

La inminencia de la muerte se debe a que pertenece a un instante sobre el que no puedo ejercitar ningún poder, escapa a todo mi poder, y ahí es donde radica su amenaza, ahí radica mi miedo. Su carácter imprevisible viene de que no se encuentra en ningún horizonte. No se ofrece a ninguna aprehensión.

“En la muerte, estoy expuesto a la violencia, al asesinato en la noche”<sup>155</sup>.

Levinas recurre aquí a la “noche” para expresar esa cogida por sorpresa que supone la inminencia de la muerte. Pero habría un aspecto más en la muerte: procedería de una alteridad, como si la hora insólita se aproximase a la hora del destino fijado por alguien. Ante la muerte no estoy ante la nada, más bien estaría como ante quien está contra mí, como si de la esencia de la muerte no pudiese separarse el asesinato, la alienación de mi voluntad por otro.

“El miedo por mi ser que es mi relación con la muerte, no es el miedo de la nada, sino el miedo de la violencia (y así se prolonga en el miedo del Otro, de lo absolutamente imprevisible)”<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> MARCEL, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*, Guadarrama, Madrid 1971, p. 168.

<sup>154</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, p. 246.

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 247.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 249.

La muerte, contra lo afirmado por Scheler y en la línea de estos últimos párrafos, va a rebasar el sentimiento de envejecer, por eso Landsberg la definió como “presencia ausente”<sup>157</sup>, presencia ausente de lo que más tarde será, de lo que más tarde acontecerá.

Landsberg, de este modo, ha rebasado tanto lo biológico como el sentimiento de envejecimiento en lo referente al problema de la experiencia humana de la necesidad de la muerte.

Por otra parte, Landsberg ha subrayado el carácter accidental y externo del fenómeno de la muerte, algo que ya había desechado Scheler por darle menos importancia a ese hecho que al carácter intuitivo del *tener que morir*.

Pero, ¿es el hombre capaz de una experiencia de este género? Según Landsberg sí lo es, pero en determinadas condiciones.

En Scheler la muerte va acompañando a la individualización, a la conciencia de la individualización. Para Landsberg dicha conciencia iría en relación directamente proporcional con la angustia sobre la muerte. De hecho así habría sido, y así lo han dejado manifiesto, las épocas históricas ricas en individualidades, a las cuales pertenecería una gran obsesión por la muerte. Así ha pasado tanto en la Antigüedad como en el Renacimiento.

Landsberg va a dar un paso más:

“... la experiencia decisiva de la muerte está ligada a un cierto grado de singularidad personal en el hombre, que los procesos de individualización y de “mortalización” marchan paralelos. Para comprender a fondo esta tesis partimos de la experiencia de la muerte del otro...”<sup>158</sup>.

El error de las épocas anteriormente señaladas y el de Scheler sería esa individualización personal, esa individualización que conlleva un cierre excesivo en sí mismo. Para Landsberg, si hay alguna individualización privilegiada no es sino la del “Otro”, la singularidad del “Otro”. A medida que nos vamos individualizando notamos la singularidad de los demás. En el descubrimiento de esa singularidad, y guiados por el amor, aprehendemos algo superior al puro hecho biológico.

La muerte se presenta, entonces, como lo “desconocido” y esta experiencia es singular cada vez que se cumple, a la vez que sobrepasa toda experiencia de

---

<sup>157</sup> LANDSBERG, P.-L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte...*, p. 27.

<sup>158</sup> *Ibíd.* p. 33.

enfermedad, sufrimiento y vejez. Cada muerte es única, como la presencia de cada persona, y por eso la persona deviene ausente de esta manera tan extraña.

A continuación surge la intuición de la necesidad de la muerte, la cual despierta por la *participación*. Por el amor personal que envuelve esta experiencia hemos constituido un “nosotros” con el moribundo. Es esto lo que nos llevará al conocimiento vivido de nuestro propio *tener que morir*.

El problema ontológico de la muerte se plantea por el acontecimiento de la transformación de un ser vivo en persona.

“... una existencia que se constituye ella misma, como la actualización de un ser-devenir que da sentido y unidad a la integridad de la existencia”<sup>159</sup>.

Y si a esto unimos que la realización completa de la existencia personal no coincide sino rara vez con la muerte, a partir de aquí podemos concluir con Landsberg que

“la muerte no es, inicialmente, una posibilidad inmanente a la vida.”<sup>160</sup>

La muerte, pues, se halla introducida en nuestra existencia y será su apropiación espiritual la tarea decisiva de toda persona humana. Ahora comprendemos mejor lo que comentamos sobre el “acto” de apropiación. La metafísica no tiene como origen la nada revelada por la angustia, sino el “ser”, del que participa el “Eros” filosófico por su naturaleza. La existencia humana no es existencia orientada a la muerte sino a la realización de sí misma, tiende a su propia perfección.

“No puede cambiar su exterioridad ontológica más que haciendo de esta muerte el medio de su realización propia”.<sup>161</sup>

### **3.3. La muerte como desconocida**

---

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 47.



Las reflexiones con las que hemos acabado el apartado anterior nos han dejado abierto el camino a la reflexión sobre la muerte como esa “desconocida” que se presenta por sorpresa en el recorrido existencial humano.

La proximidad de la muerte muestra a las claras la *pasividad* del sujeto, el cual no se reconoce en aquella. La lucha dada en el hombre desde las dimensiones interna y externa de la muerte se resuelven en esa pasividad que al final marca tan tremendo acontecimiento. Desde ahí es desde donde partimos para afirmar el carácter de “desconocida” (ya en Landsberg lo hemos señalado) de la muerte, por su resistencia a la luz, por su resistencia a la conciencia<sup>162</sup>. Por muy natural que se la pueda hacer aparecer, ya lo señalábamos al principio, no deja de ser innatural la forma en la que se presenta.

Enmanuel Levinas subrayará frente a Heidegger que la muerte es pregunta sin datos. *Por la muerte del Otro la experiencia de la muerte no es ni experiencia de segunda mano ni experiencia privilegiada de la muerte.* Es la ruptura del Mismo pero en ello no hay ni anticipación ni comprensión de la nada. Pasividad frente al enfoque intencional de la fenomenología. No se trata de pretensiones ni retenciones, que al fin y al cabo son modos de experiencia. De ahí que la muerte no esté relacionada con la nada<sup>163</sup> ni con la angustia, ya que ésta es intencional y ya hemos subrayado la falta de intencionalidad en este asunto. No es una visión del ser o de la nada, no es intencionalidad, se trata, más bien, de *desinterés* y *adiós*<sup>164</sup> (con el significado que guardan ambas palabras en la filosofía del lituano).

Podremos completar así la reflexión de Levinas sobre la muerte a través de sus escritos. A lo instintivo y a su carácter inminente, el desconocimiento de su hora insólita hay que unirle este carácter de pasividad de lo desconocido.

“... una pasividad total junto a la cual la pasividad de la sensibilidad que se torna actividad, sólo imita lejanamente la pasividad”<sup>165</sup>.

No se trataría, por tanto, de visión, sino de emoción, inquietud de lo desconocido. No hay representación (Husserl), ni intencionalidad axiológica (Scheler).

---

<sup>162</sup> LEVINAS, E., *Ética e infinito*, Pre-textos, Valencia 2002, p. 14.

<sup>163</sup> De ahí que Jankélévitch hable de la muerte como un “casi-nada”, porque en el fondo no podemos saber nada de ella y ese “casi” es una distancia abismal entre la vida y la muerte. Entre ellas no hay término medio.

<sup>164</sup> LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1998, pp. 22-26.

<sup>165</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, p. 249.

Es emoción, afectividad sin intencionalidad. Si para Heidegger era afectividad por su relación con la angustia, para Levinas no hay ningún tipo de intencionalidad ni angustia. La pregunta va más allá del ser y del parecer. La emoción no se enraíza en la angustia (ya que como hemos insistido no hay intencionalidad) sino en la paciencia de un tiempo que se relaciona con el infinito, no con el ser, y que estudiaremos más detenidamente en su debido momento. La muerte, esa desconocida, será la condición para que se produzca la relación con el tiempo y con el infinito, no es anonadamiento<sup>166</sup>.

Tanto con la muerte del Otro como con mi propia muerte no hay

“... sentido de saber o experiencia, ni siquiera como presentimiento o presciencia... Mi relación con mi muerte consiste en no saber sobre el hecho de morir, un no saber que, sin embargo, no es una ausencia de relación”<sup>167</sup>.

De mi muerte no hay experiencia ni presciencia. La transferencia de la muerte a uno mismo pertenece a la intriga de uno mismo y en esa intriga el Yo despierta en su unicidad respondiendo con los otros: *pasividad y paciencia*. Pero la muerte en sí es puro signo de interrogación sin posibilidad de respuesta. Tal interrogación es una modalidad de la relación con el “más allá del ser”.

“Inquietud que no es tematizable, no es intencionalidad, por significativa que sea ésta. Una inquietud que, por tanto, es refractaria a toda apariencia, a todo aspecto fenoménico, como si la emoción atravesara la pregunta hasta la agudeza de la muerte sin topar con nada material e instituyera lo desconocido, no de forma puramente negativa, sino en la proximidad sin conocimiento. Como si la pregunta fuera más allá de las formas manifiestas, más allá del ser y el parecer y, precisamente por ello, pudiera considerarse profunda”<sup>168</sup>.

La relación entre mi Yo y el Otro será ocasión para que Marcel hable también de la muerte como desconocida. Por la relación misteriosa entre mi yo y mi cuerpo no

---

<sup>166</sup> LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo...*, p. 30.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 29.

puedo afirmar que “tengo cuerpo” (sería caer en un dualismo extraño a como se me presenta) ni que “soy mi cuerpo” (sería caer en un materialismo también extraño). El cuerpo es el nexo entre mí y la realidad, me hace ser en el mundo, a través de él entro en comunicación con el otro. Además no puedo tratarme como término distinto de mi cuerpo, como algo que ostentara respecto de él una relación determinable<sup>169</sup>.

Por eso no puedo pensar en mi muerte, *no puedo anticiparla*, preguntarme qué será de mí cuando la máquina deje de funcionar<sup>170</sup>. Pero, sin embargo, es el único acontecimiento que podemos dar por cierto<sup>171</sup>. Respecto al hecho de situarse ante la muerte, a Marcel no le interesa ni la expresión subjetiva (miedo, etc.) ni la opción del “Yo trascendental”. Él prefiere una “desparticularización parcial”, cierta situación común: deber morir<sup>172</sup>.

El deber morir lo conocemos por inducción pero también por deducción (de la naturaleza orgánica). Yo he aprendido que moriré. Marcel admite cierta presciencia, pero sólo en determinados momentos de la vida. En otros la conciencia es de no tener que morir. Pero en esto no quiere pronunciarse. Este deber morir es afrontar algo *desconocido*, pero ese límite es absoluto. La muerte parece ser mucho menos “algo” que aquello que suprimirá la posibilidad de un acontecimiento cualquiera. Y aquí destacará el concepto de *afrontamiento*, se trata de un uso de mi libertad<sup>173</sup>.

Ninguno de nosotros puede estar seguro de que su muerte no es inminente, aunque todavía no sea un hecho. ¿Es una idea? Si fuera una idea podría tenerla como objeto, pero eso no pasa. *Ni es un hecho ni es una idea (yo no puedo captarla)*. Sólo lo sobrepasa en el lugar de aquel que me sobrevivirá. Pero en aquel que me sobrevivirá el “mi” se convierte en “su” muerte y, por tanto, seguirá siendo terreno desconocido para él.

Mi situación es la de un condenado<sup>174</sup>. El mundo hay que considerarlo a la luz de esta amenaza, pero también vivir y trabajar como si tuviésemos la eternidad por delante (antinomía que muestra la relación misteriosa entre mi ser y mi vida)<sup>175</sup>.

---

<sup>169</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El hombre y su muerte. Una antropología teológica actual*, Aldecoa, Salamanca 1971, pp. 104 ss.

<sup>170</sup> MARCEL, G., *Ser y tener*, Guadarrama, Madrid 1969, p. 16.

<sup>171</sup> MARCEL, G., *De la negación a la invocación, Obras selectas II*, BAC, Madrid 2004, p. 183.

<sup>172</sup> MARCEL, G. “Muerte e inmortalidad”, en *Homo viator*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 298.

<sup>173</sup> *Ibid.* pp. 298- 300.

<sup>174</sup> MARCEL, G., *De la negación a la invocación...*, p. 150; “Muerte e inmortalidad”, en *Homo viator...*, p. 300.

<sup>175</sup> MARCEL, G., *De la negación a la invocación...*, p. 86.

Existir es participar por medio de la corporeidad en un diálogo con mi prójimo, al cual accedemos desde la libertad. Por eso la libertad será constructora de mi persona. La libertad llevará a la disponibilidad permanente en mi fidelidad, fidelidad creadora, presencia eternizada activamente.<sup>176</sup> La muerte es nada. Sólo desde esa libertad se da un contrapeso a la muerte. La libertad se convierte en amor y la muerte en trascendencia.

“Si me considero sujeto, y con ello me salgo de la naturaleza, la relación con mi muerte tengo que inventarla, debido a esa relación entre yo y mi cuerpo que no es unívoca”<sup>177</sup>.

Yo soy el que está obligado a instaurarla. Por eso Marcel no suscribirá el “ser-para-la-muerte”. Para él la libertad nos lleva a la fidelidad y la prueba decisiva de la fidelidad, en cuanto que es garantía de la disponibilidad, de la participación comunicativa, será la muerte. No podemos olvidar, sin embargo, la gran importancia que tiene para Marcel el suicidio, la posibilidad de acabar con la propia vida, posibilidad que sería la plena confianza en que la muerte tendría la última palabra, sistemática de la desesperación.

“El desespero y la traición están allí, acechándonos en todo instante; y la muerte, al final de nuestra carrera visible, como una invitación permanente a la deserción absoluta, como una incitación a proclamar que nada es, que nada vale”<sup>178</sup>.

El significado crucial de la muerte es que en este mundo es posible la desesperación, por lo menos mientras yo me declare idéntico a mi vida. De hecho Cioran gritará desesperadamente

“Tú lo que quieres es morir... la materia por donde camino es una mortaja”<sup>179</sup>.

---

<sup>176</sup> *Ibíd.*, pp. 157 ss.

<sup>177</sup> MARCEL, G., “Muerte e inmortalidad”, en *Homo viator...*, p. 302.

<sup>178</sup> MARCEL, G. *De la negación a la invocación...*, p. 183.

<sup>179</sup> CIORAN, E. M., *Breviario de los vencidos...*, pp. 117 y 121.

Al rechazar la fidelidad, según Marcel, la traición pretende ser la verdadera fidelidad. Sentar el principio de la fidelidad al instante es trascender el instante. Frente a la desesperación sólo cabe una opción radical<sup>180</sup>. Igual que puede ser desesperación puede ser trampolín para la esperanza absoluta. El misterio de este hecho será el amor; el contrapeso ontológico a la muerte es el uso positivo de una libertad que se vuelve adhesión, amor. Así la muerte será transcendida. Lo metaproblemático es lo trascendente<sup>181</sup>.

Pero ya vemos en Marcel, igual que ya lo hemos señalado en Scheler, algo que resultará importantísimo:

“no se le puede negar a la muerte su seriedad, su carácter definitivo y, por tanto, trágico, sin el que la vida humana no es más que un espectáculo de marionetas. Aunque tampoco es afirmar su carácter último”<sup>182</sup>.

No podemos hacer componendas a la hora de hablar de la muerte. Es trágica y es definitiva. Ya lo dijimos: ningún tipo de discurso puede saltársela en aras de lo que sea.

Deficiencia ontológica y gozo de ser. En estas coordenadas se moverá Marcel. El puente entre ambos será mi existencia, la propia existencia. El propio Marcel reconocerá a Heidegger haber unido vida y muerte, pero no el hecho de que aquel absolutizara la muerte como lo hizo.

### 3.4. Conclusión

Es el momento de establecer nuestras conclusiones de todo lo que hemos dicho hasta ahora. No resulta una cuestión sencilla, pero es en las conclusiones donde se mide uno realmente. Síntesis de todo lo dicho será porque son posturas susceptibles de ello.

En primer lugar, la muerte nos priva de la aptitud para formar y proyectar nuestros deseos y proyectos en el porvenir. La muerte es un mal en la medida en que priva al sujeto de los bienes constitutivos de la vida humana tales como pensar, experimentar, actuar, desear, percibir... Si hay algo que ha quedado claro es la existencia del ser humano como proyecto. El porvenir sería el escenario de la realización de esos proyectos.

---

<sup>180</sup> MARCEL, G., *Ser y tener...*, p. 136.

<sup>181</sup> MARCEL, G., *De la negación a la invocación...*, p. 152.

<sup>182</sup> MARCEL, G., *El misterio del ser, Obras selectas*, vol. I, BAC, Madrid 2002, p. 315.

Desde este trasfondo concebimos la muerte como la interrupción irreversible de la proyección en el porvenir de los proyectos del sujeto. La muerte sería el límite de toda posibilidad, más allá de la cual todo proyecto se anula. De ahí que Heidegger afirmara que la muerte era la posibilidad de la imposibilidad y Sartre la viera como la imposibilidad de la posibilidad para subrayar la pertenencia de la muerte a mi existencia como algo más bien extraño, algo que subrayaron algunos de los autores del personalismo que hemos estudiado.

“Esta concreta aparición del azar en el seno de mis proyectos no puede ser captada como mi posibilidad, sino, al contrario, como la nihilización de todas mis posibilidades, nihilización que no forma parte ya de mis posibilidades... nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades”<sup>183</sup>.

La muerte es una privación del sujeto mismo en cuanto a su existencia, la destrucción de la persona misma. Es un mal de privación. Incluso cuando se da eso que llamamos “muerte natural”. Implica la pérdida de la vida, que es en sí misma un bien que siempre vale. Y mucho más profundo, le priva de su ser mismo.

En segundo lugar, la muerte se ha caracterizado en este estudio por presentarse como algo intrínseco, inmanente, y algo extrínseco, accidental, al ser humano. Podríamos afirmar, con Julián Marías, que la mortalidad corresponde no sólo al que se “puede” morir, sino que además se “tiene” que morir. O lo que es lo mismo, que se tiene que morir (necesidad de carácter intrínseco) pero que se puede morir en cualquier momento (la posibilidad de morir como elemento extrínseco)<sup>184</sup>.

Quedarían así recogidas las posturas de todos los autores personalistas tratados (Scheler, Zubiri, Ruiz de la Peña, Landsberg, Levinas). Aunque el ser humano tenga certeza intuitiva del hecho de morir, o lo que es lo mismo, que forma parte física del decurso vital por el emplazamiento, la muerte siempre ocurre como accidente externo, incluso cuando la realización del proyecto vital no se haya podido consumir. Es por esto por lo que señalábamos más arriba los tres elementos que adjudicábamos a la reflexión sobre la muerte: efectividad, inminencia y concernimiento personal.

---

<sup>183</sup> SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento (2ª edición), Buenos Aires 2005, p. 726.

<sup>184</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica...*, p. 211.

Por otra parte, si sólo contásemos con la posibilidad de morir y no como algo necesario, es decir, si fuese “mortal” pero no *moriturus*, no como condición configurante de la vida, la muerte sólo tendría carácter de eventualidad. De ahí que la fórmula que mejor expresa la simbiosis del ser “mortal” y el ser *moriturus* en el ser humano sea la ya clásica y comentada hasta la saciedad: *mors certa, hora incerta*.

No es mi vida la que desemboca inexorablemente en la muerte, sino el hombre entero, el hombre que soy yo. Al proyectar biográficamente mi vida me descubro *moriturus*, en mi biografía descubro o encuentro introducida de raíz mi mortalidad<sup>185</sup>.

El debate estaría en si esa intuición de mi ser mortal se da por sí misma o necesito un escenario específico para poder percibirla y convertirla, así, en algo propio. La pregunta sería: ¿de qué modo se produce, por mi parte, la apropiación del *moriturus*?

El ser humano sólo puede intuirse como *moriturus* porque ve que los demás también mueren. Incluso nos atreveríamos a afirmar que la muerte impersonal, con toda su carga negativa para esta sociedad actual que más tarde estudiaremos, puede incluso despertar en nosotros esa intuición del hecho de deber morir. Sin esta experiencia, la muerte del Otro (incluso la del “se” impersonal), no haríamos de la muerte el elemento tan importante que es del proyecto humano, no tendríamos esa intuición de su presencia en nosotros. Otra cosa es que la muerte del otro y la mía no pueden coincidir jamás, nunca llegamos juntos a la cita de la muerte, de manera que en el fondo es la muerte el nombre de la simultaneidad imposible. Ese imposibilidad hace que cada muerte sea la primera, como dice el propio Levinas, recordando a Fink, a saber, que no existe un género de la muerte bajo el que puedan agruparse como especies la muerte del otro y la mía propia<sup>186</sup>.

De ahí que, en tercer lugar, hayamos subrayado de la manera que lo hemos hecho el carácter de “desconocida” de la muerte, y es que, al final, no cabe “experiencia” de ella, del hecho mortal, del instante mortal. El único recorrido para llegar a esa “experiencia” que tenemos es a través de la muerte del otro, del prójimo, del ser amado. La conciencia humana nace cuando por vez primera, ante un cadáver, se pregunta: ¿por qué? Nada más verdaderamente igualitario y democrático que la muerte.

Pero incluso a través de estas experiencias no podemos llegar a saber nada de la muerte. A pesar de la intuición de nuestro ser mortal, señalaríamos que no hay intuición de la indecibilidad mortal ni comunión posible con el *no-ser*. La *Nada* que llamamos

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 213.

<sup>186</sup> LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo...*, p. 105.

“muerte” no es ni siquiera la *Nada*, evidencia inevidente, silencio absolutamente mudo. La muerte es indecible porque no hay nada que decir sobre ella, silencio indecible que evoca el mutismo abrumador de los espacios negros donde la pregunta queda sin respuesta. Aquí nuestra voz clama en el desierto; el diálogo se convierte en desesperante soledad de monólogo. El hombre ante la muerte tropieza con el muro de la nada. La muerte es incomparable porque no se parece absolutamente a nada. Lo indecible de la muerte no se parece a nada, no tiene nada en común con ninguna experiencia finita.

Excluye toda reminiscencia, igual que toda anticipación: no solamente es imposible dar una idea de ella a otro, sino que sobre todo es imposible hacerse uno la menor idea de ella; es una experiencia que no se puede transmitir: es más bien aquello que ningún vivo ha experimentado nunca, aquello que nadie ha probado. La muerte deja helado nuestro discurso y pone punto y final a todas nuestras disertaciones. Está fuera de toda comparación. Su nihilización hace saltar por los aires toda categorización, no cabe en una categoría abstracta preexistente<sup>187</sup>.

“... sólo la muerte hará la verdad sobre mi vida que ella decidirá por primera y última vez. Empero, en el momento en que yo muero y en que se decide mi muerte, de esta decisión misma no soy ni el testigo ni el artesano”<sup>188</sup>.

Pero la muerte abre el corazón y nos hace buscar los cimientos originales del ser, introduce en la vida una plenitud trascendental y por eso suscita la reflexión en la que estamos inmersos. Y es que la muerte nos define como ser. Por eso no está injustificado hablar del *a priori* mortal en cuanto que el hombre es *moriturus* (además de moribundo), y es que la anticipación del fin de los fines proyecta sobre la continuación que le precede una gran luz. La muerte impone una forma a la vida, aunque ella sea forma informe. Dicho de forma más sencilla: la presciencia de la muerte, el sabernos mortales, patetiza y dramatiza la duración finita que el destino nos concede. Y es que

“un tiempo infinito no es más soportable que un espacio infinito”<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, pp. 90 ss.

<sup>188</sup> MARION, J.- L., *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós, Madrid 1993, p.129.

<sup>189</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p.96.



Sólo porque existe la finitud, o porque la existencia es en sí finitud, es posible la ontología y sólo la finitud misma puede dar cuenta de lo que hay de no finito en el hombre. Se trata de la manifestación de la necesidad de comprensión de un ente que es forzado a residir en el mundo y que es obligado a encender él mismo la luz que iluminará las paredes de su prisión. Irrupción creadora de apertura que hace posible toda presencia. Un ser que ve como posibilidad el cierre absoluto de su ser en la previvencia de la muerte es el único que pueda abrirse de forma absoluta a todo tipo de presencia. Fuente de todo aparecer, “finitud operante”, como la definía Merleau-Ponty<sup>190</sup>.

Finalmente, y por todo ello, admitimos de buen grado la definición de la muerte de Jankélévitch como “órgano-obstáculo” de la vida<sup>191</sup>. El obstáculo se convierte en medio, el impedimento en instrumento. El vivo no deja de afirmarse sino gracias al obstáculo. De ahí que el vivo necesita morir para poder vivir. Ya hemos insistido y seguiremos insistiendo en esto hasta la saciedad: la indisolubilidad entre la vida y la muerte, lo cual nos lleva a la posibilidad de una experiencia de sentido. La muerte es limitación pero también posibilitación de plenitud afirmativa. El mismo Cioran se interroga desde su experiencia desolada:

“Si nadie te incita a la acción y a sus fines, ¿qué te impulsa tan fuertemente a realizarte?... ¿De dónde te viene el remordimiento por perder el tiempo después de haber visto la vaciedad de su sustancia?”<sup>192</sup>.

Hablar por separado de vida y de muerte constituye una abstracción y sólo eso. Así pues la muerte es obstáculo para el sentido común y órgano para una reflexión mediata.

Todas estas reflexiones sobre la naturaleza de la muerte nos dejan ante una ulterior reflexión: ¿Qué la queda al hombre cuando sabe que su condición de mortal es inevitable? ¿Queda algún posicionamiento ante ella que nos deje abierta la pregunta sobre si vale la pena el desarrollo de nuestras vidas? ¿Sería posible una reconstrucción de sentido ontológico- existencial desde la reflexión sobre la naturaleza mortal del ser humano?

---

<sup>190</sup> DASTUR, F., *La muerte. Ensayo sobre la finitud...*, p. 227.

<sup>191</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p. 99.

<sup>192</sup> CIORAN, E. M., *Breviario de los desesperados...*, pp. 77- 78.

El *mors certa, hora incerta* se convierte para nosotros en lema de una voluntad seria y militante, alejada tanto de la desesperación como de la esperanza quimérica. La única historia que yo conozco y puedo realizar es mi historia contingente y mortal. Toda historia se convierte en mi historia porque proviene de ella, de esa muerte, de ahí la confesión de que mi vida se convierte en algo irrepetible y única. Mi historia se convierte en irrevocable unicidad porque es historia mortal. Se impone a mí como mi “crisis última”<sup>193</sup>. Lo producido por esta reflexión nos lleva a una mezcla de inseguridad y esperanza que constituye el apasionante régimen de la aventura que supondrá el hecho de vivir y morir, aventura relacional, aventura de amor insospechado, con la peculiaridad de que en el personalismo no encontramos ningún tipo de reflexión camuflada de un esteticismo existencial como propuesta ante la cuestión abordada en este estudio<sup>194</sup>.

Con Juan Luis Ruiz de la Peña afirmamos que como naturaleza el hombre vive la muerte como necesidad, pero como persona la afronta desde la libertad, la convierte en acción de su libertad. La paradoja de la muerte es que es vivida como pasión pero también puede serlo como acción. Si tiempo y libertad tienen sentido tienen que servir para que el hombre llegue a ser lo que había proyectado ser<sup>195</sup>.

Ante la muerte no podemos disponer del puro dominio que caracteriza la relación del ser humano con muchas de las cosas que le rodean, ni nos podemos dejar poseer por una pasividad inactiva y angustiada debido a la “hora incerta”. El punto intermedio sería la *elección de la dirección y del sentido de la caída*, lo cual nos lleva al sentido de la vida y de la muerte, reservado a la libertad humana, contenido del siguiente capítulo.

#### 4. CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN SOCIAL DE LA MUERTE Y RECUPERACIÓN DE SU VALOR PEDAGÓGICO.

Ya anunciábamos más arriba que una sociedad estará deshumanizada si impide al ser humano ser dueño de su propia muerte. El hombre de hoy vive la muerte como una represión intolerable. Es tal incluso su sobreprotección frente al dolor que su destino no es sino sufrir más todavía. Muestra de lo que acabamos de afirmar podría ser

---

<sup>193</sup> MARION, J.- L., *Prolegómenos a la caridad...*, p. 127.

<sup>194</sup> Para nosotros prototipo de esta propuesta puede ser la de filósofos como Fernando Savater.

<sup>195</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza, salvación...*, p. 37-38.

su índice de “farmacodependencia”<sup>196</sup>. La sociedad en la que vive, aferrada al utilitarismo, donde es valioso únicamente lo que da seguridad, nunca reflexionará sobre aquello que no controla. También comentamos al principio, y relacionado con esto, la desaparición incluso en los círculos de intelectuales de dicho tema. Nuestro medio social no propicia dicha reflexión.

El sujeto vive distraído en la superficie de la existencia, sin tiempo para bucear en su intimidad y en la soledad del diálogo interior tomar conciencia de sus incertidumbres y su desfondamiento. Esto le exige enfrentarse a la amenaza del aniquilamiento y de la nada y buscar una respuesta que oriente su proyecto vital<sup>197</sup>. Este hombre, del que estamos hablando, no sabe que tiene que morir su propia muerte, sólo sabe que es el “otro” el que muere. Pero no es lo mismo vivir sabiéndose mortal que ignorarlo. Ya hemos afirmado que incluso ahí se descubre la necesidad de morir, pero si se vive en lo impersonal es la única manera de vivir como si a él no le fuese a tocar nunca.

“Se ha muerto él y no yo”<sup>198</sup>.

Así reaccionan los amigos de Iván Ilich a la muerte de éste. Ante el horror del sufrimiento de Iván, Piotr Ivánovich vive momentos de terror y pánico, pero al instante llega en su ayuda la gran idea, el gran pensamiento:

“... algo semejante no puede ocurrirme a mí”<sup>199</sup>.

La muerte de Ilich no le podría afectar a él en modo alguno. Seguidamente acaba uniéndose a la partida de cartas que a menudo jugaban los compañeros.

Tolstoi retrata a la perfección la evasión del hombre moderno, del hombre burgués, ante la muerte. Eso sólo le puede pasar a otro y para evitar pensar en ello tendremos que buscarnos distracciones. A la muerte se le intenta aplazar y engañar. La muerte no sería sino un mero accidente, un agente externo que incluso llegará el momento que se podrá controlar y evitarse<sup>200</sup>. La muerte se mecaniza, se reduce a un

---

<sup>196</sup> DÍAZ, C., *Dolet, ergo sum. Para una reconciliación con el dolor...*, p. 17.

<sup>197</sup> FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte...*, p. 172.

<sup>198</sup> TOLSTOI, L., *La muerte de Iván Ilich*, Salvat, Madrid 1969, p. 18.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>200</sup> Tesis de un autor como E. Morin y que él mismo tuvo que rechazarla por eufórica, como se atestigua en Ruiz de la Peña, J. L., *Muerte y marxismo humanista...*, pp. 166- 176.

fenómeno físico, a lo sumo a un hecho biológico, y la muerte de cualquiera se reduce a cantidad quedando absolutamente despersonalizada<sup>201</sup>.

Así se produciría, según Scheler, la represión de la idea de la muerte. No se trata de aquella represión normal de la que hablamos, represión normal que evita que no hiciéramos nada en la vida. Es el otro modo de represión, la del hombre moderno europeo, que subordina todos los valores de la utilidad a la máquina, que considera real sólo lo que produce seguridad y garantía y ve el mundo como puro objeto de cálculo para el trabajo y la ganancia. Es un hombre que ha narcotizado la idea de la muerte con los negocios. Incluso se asegura contra ella. En fin, no es vivencia, sino juicio. Nadie sabe ya que tiene que morir su propia muerte, es rehuida y disimulada.

“Resulta incompatible con el hedonismo despersonalizante, que impone el ethos de nuestra alienada sociedad. Curiosamente, el sexo se ha desinhibido, y hay abundantes manuales de educación sexual. Sin embargo, hablar de la muerte sufre una interdicción social, tanto que alguno ha hablado del carácter pornográfico de la muerte (Geoffrey Gorer)”<sup>202</sup>.

Es ese engaño, del que también habla Carlos Díaz, al que se ha querido someter a la propia muerte por parte del hombre posmoderno<sup>203</sup>. Cada vez existen más disciplinas que tratan de enseñarnos a vivir, pero no acabamos de integrar la muerte en nuestros esquemas mentales, y, poco a poco, la hemos ido convirtiendo en tabú.

“Lo que se llama “calidad de vida” no llegará a serlo mientras no sepa nada de “calidad de muerte”, que nada tiene que ver con la euforia distanásica, eufemísticamente llamada eutanasia. La calidad de muerte, por el contrario, está en saber vivir la vida y la muerte... **La muerte no es la mera cuestión de “ser o no ser” sino de “ser-y-no-ser”. No sabe morir quien no sabe vivir, ni sabe vivir quien no sabe morir. En la muerte está el acto más pleno y decisivo de mi vida. Si la muerte carece de sentido, entonces también la vida; dicho de otro modo, la búsqueda de un horizonte para la vida debe ir acompañada por una búsqueda de**

---

<sup>201</sup> MARÍAS, J., *La justicia social y otras justicias*, Castilla, Madrid, 1974, p. 63.

<sup>202</sup> FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte...*, p. 173.

<sup>203</sup> DÍAZ, C., “Historias de la muerte”, en *Acontecimiento*, 81, 2006/4, pp. 18-20.

**sentido para la muerte, y quien huye de la muerte carga con su propio ataúd incluso en el gimnasio, sin saberlo”<sup>204</sup>.**

El silogismo “Cayo es hombre, los hombres son mortales, luego Cayo es mortal” le pareció a Iván Ilich, y al hombre moderno, toda su vida verdadero, correcto, en relación a Cayo pero no en relación a él mismo. La muerte parece patrimonio de los otros.

Pero hay un detalle que siempre sobrecoge cuando uno se acerca a la obra del Tolstoi. Es el criado, el hombre sencillo, el único que ayuda a Ilich. Sólo el sencillo sabe descubrir el misterio. Su sencillez y bondad con la que hacía todo estremecía a Iván. Pero además era, ese sirviente, el único que jamás le mintió sobre su aspecto y su salud. El hombre sencillo vive de cara a la verdad. El burgués, el hombre moderno, la oculta<sup>205</sup>. El hombre de la técnica no ha hecho sino convertir el mundo en objeto y en angustia. Ha renunciado a la sencillez. La esperanza, el cuidado del otro, no tienen nada que decir al hombre del mundo técnico, al hombre del mundo del tener. Donde triunfa la técnica hay deseo y temblor. De ahí la indisponibilidad del hombre moderno, de ahí su desesperanza<sup>206</sup>. Ambas forman una cadena donde la una conduce a la otra y viceversa. Poco le dicen al hombre moderno las palabras sobre la “humanización del dolor” y que el dolor es vocativo e invocación, interpelación e inter-apelación<sup>207</sup>.

Vivimos en un mundo en el que todo se reduce a las funciones, incluso la muerte aparece aquí desde un punto de vista funcional, como lo inutilizable, como el desecho puro. Si todo es reducido a esa funcionalidad, lo más lógico es que esta sociedad convierta el sufrimiento y la muerte en algo clandestino y vergonzoso. Esto no puede sino producir desesperación y tristeza, pobreza y soledad<sup>208</sup>. Se abre así el camino a la incompreensión de opciones comprometidas iluminadas por valores determinados. Se trata, más bien, de no renunciar a nada desde la falta total de criterios objetivos. Se devalúa el autocontrol y la fidelidad e impera la lógica del capricho.

La técnica se revela incapaz de salvar, de hecho podemos comprobar que a pesar de ser testigos del mayor desarrollo técnico al que el hombre ha podido asistir, nos enfrentamos a una época donde la desesperación no permite ni un pequeño destello de

---

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p. 19. La negrita es nuestra.

<sup>205</sup> TOLSTOI, L., *La muerte de Iván Ilich...*, pp. 59ss.

<sup>206</sup> G. MARCEL, *Ser y tener...*, p. 99.

<sup>207</sup> DÍAZ, C., “Historias de la muerte”, en *Acontecimiento*, 81, 2006/4, pp. 18- 20.

<sup>208</sup> MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser...*, p. 26-27

esperanza. La muerte como algo trágico y como última palabra sobre el hombre no puede sino producir dicha desesperación. Y el hombre, así, no puede ser tratado sino como masa y rendimiento, pierde su dignidad. Sin trascendencia el hombre ha ido perdiendo su sentido<sup>209</sup>. Para estos hombres en esclavitud la muerte tiene la última palabra.

En esta situación nos planteamos la función pedagógica o educativa a la que estaría llamada una posible reflexión sobre la muerte, teniendo en cuenta que no es la muerte en sí misma la que es educativa, sino la condición mortal. Es ésta la que desempeña una función educativa siempre y cuando esa condición sea asumida desde la disponibilidad y la libertad. Esta función educativa de la muerte no procede de que tras la muerte vamos a continuar existiendo sino del conocimiento de la naturaleza de la muerte. Por eso pueden subrayarla también aquellos que no creen en la inmortalidad personal.

En el fondo el problema es el de la recuperación de la persona. La muerte pone al hombre frente a sí mismo precisamente en cuanto persona. Le obliga a entrar en últimas cuentas consigo mismo y a mirar personalmente a sus semejantes ya que cada persona es un alguien insustituible<sup>210</sup>. No se aprende a vivir hasta que no se asume la finitud y el carácter mortal de la existencia. Y es entonces cuando el dolor y la muerte nos hacen más humanos, más misericordiosos, nos vuelven a nosotros mismos. Nadie se conoce a fondo hasta que no ha sufrido porque despierta de la vida superficial, es medido con la realidad, con el límite, y así son estimulados nuestros mecanismos más profundos<sup>211</sup>.

La presencia permanente de la muerte en el horizonte del hombre le impulsa a reaccionar. El hombre quiere vivir y por eso se pone a trabajar para retrasar lo inevitable. El tiempo no es sólo amenaza sino también distancia y retraso de la muerte. E. Levinas ha visto esta faceta de la muerte<sup>212</sup> por la que se tiende a construir estructuras que retrasen la amenaza de la muerte y permitan vivir más humanamente en el mundo.

Pero esto también exige una confrontación con el significado mismo de la obra humana en el mundo. La necesidad de la muerte obliga a reconocer un determinado valor a las cosas mundanas y a rechazar otros significados que no les corresponden; por

---

<sup>209</sup> MARCEL, G., *El misterio del ser...*, p. 316.

<sup>210</sup> MARÍAS, J., *La justicia social y otras justicias...*, pp. 65-66.

<sup>211</sup> DÍAZ, C. *Dolet ergo sum, para una reconciliación con el dolor...*, p. 20.

<sup>212</sup> LEVINAS, E. *Totalidad e infinito...*, p. 140.

ejemplo en las posesiones y las riquezas: la muerte arroja una luz positiva sobre el significado del tener, pero sólo si sirven a la promoción de los demás y son usados para reconocer a los otros; o en el amor: la muerte debe romper el círculo cerrado para abrirse a una fraternidad universal afanándose por construir un mundo más humano. Incluso Levinas subraya la invitación de la muerte a transmitir la propia vida y al amor al hijo<sup>213</sup>.

Además de todo lo anterior, la muerte también relativiza todas las funciones sociales. La muerte nos enseña la igualdad de todos los seres humanos, nivelándolos a todos en la misma desventura. Todos vuelven al polvo de la tierra. Todos somos igualmente pobres ante la muerte. Elimina, de forma violenta, lo que nosotros hemos inventado para distinguir (que no es contradictorio con lo que señalábamos más arriba de lo insustituible de cada ser humano).

Y, finalmente, da a la existencia un sentido de totalidad y un carácter de prueba. La muerte es ruptura y amenaza, y eso está claro. Pero al señalar el sentido de totalidad, lo que remarcamos es que la muerte impide retocar o cambiar el sentido y el camino de la vida. Lo que se ha hecho durante la existencia queda fijado en su figura definitiva.

“Según se ha vivido se morirá”<sup>214</sup>.

Con el tiempo de la muerte se han agotado las posibilidades y queda paralizada la libertad de cambiar aún la orientación de la existencia. Pero hasta ese momento lo “equivocado” puede iluminarse, puede transformarse. El rostro de Iván Ilich en su féretro decía que había muerto en paz, pero una paz que brota de allí de donde sólo puede venir, una paz que habla de la reconciliación con todo, una paz que procede de “lo otro”, como el mismo Tolstoi lo llamó<sup>215</sup>.

El hecho de la muerte da una gran seriedad a cada uno de los momentos limitados que están disponibles. El sentido de la existencia está ligado a este límite de la muerte. Si no todo sería un juego, la vida sería un continuo desorden y enajenamiento.

Sólo cuando la muerte se olvida se olvida la vida, y el horizonte del hombre queda ocupado por cosas tan secundarias y mediocres como las que estamos acostumbrados a ver cada día. ¿Es mortalista esta perspectiva? El hecho de que cierre el

---

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 246.

<sup>214</sup> DÍAZ, C. *Dolet ergo sum, para una reconciliación con el dolor...*, p. 20.

<sup>215</sup> TOLSTOI, L., *La muerte Iván Ilich...*, p.80.

ciclo vital, de que la muerte vaya unida a la vida y sea inevitable no significa entenderla como la única finalidad de la vida<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> MARÍAS, J., *La justicia social y otras justicias...*, p. 71.



## CAPÍTULO II: MUERTE Y SENTIDO

### 1. INTRODUCCIÓN: LA PREGUNTA POR EL SENTIDO

Una vez analizado el recorrido hacia el que nos ha ido derivando nuestra reflexión sobre la muerte hemos de introducirnos de lleno en una de las cuestiones que vimos que va indisolublemente unida a la de la pregunta por la finitud temporal humana: la cuestión del sentido. Creemos conveniente recordar la formulación de dicha pregunta tal y como apareció al principio de nuestro trabajo, en el conjunto de las seis preguntas que formuló Juan Luís Ruiz de la Peña y que, según él, se ocultaban tras la cuestión de la muerte:

“La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sentido de la vida. El hombre es, en cuanto finitud constitutiva, ser-para-la-muerte, tanto desde el punto de vista biológico como desde el punto de vista existencial-ontológico. Así pues, su vida tendrá sentido en la medida en que lo tenga su muerte. Y viceversa: una muerte sin sentido corroe retrospectivamente a la vida con su insensatez. Parece, pues, que no se puede dar respuesta a la pregunta por el sentido de la vida mientras que no se esclarezca el sentido de la muerte. ¿Para qué todo si al final hemos de morir?<sup>1</sup>”

Ya hemos subrayado a lo largo del primer capítulo la vinculación ontológica entre vida y muerte. Ambas, en su inevitable maridaje, nos dicen quién es el hombre y lo que ontológicamente es la vida: finitud. Ambas ponen en carne viva la pregunta por quiénes somos, independientemente de la respuesta que uno pueda darse a sí mismo y a los demás.

¿No es la pregunta por la muerte la misma que por el ser humano? ¿No es la pregunta por la muerte la pregunta por nuestro ser temporal? ¿No nos abren, ambas preguntas, a la de la libertad en sentido ontológico? ¿Y no es la pregunta por el sentido la pregunta que se esconde tras estas preguntas?

El gran error de muchas filosofías es el intento, por su parte, de que para librarnos del temor a la muerte tengamos que negar todo valor a la vida y a la existencia.

---

<sup>1</sup> Supra p. 61.

Pero, ¡cuidado! Nada puede temer más el hombre que una vida sin valor. Esto es intolerable para el hombre. El hombre podría estar dispuesto a morir con tal de saber que su vida ha sido una existencia de valor o que su muerte ha valido para algo. Quizás lo más abominable para el hombre sea la invalidez de todo lo realizado, de que todo sea reducido a pura “naturaleza ciega”<sup>2</sup>. Para autores procedentes del marxismo, como Schaff y Kolakovski, el mero hecho de formular la cuestión puede denunciar ya una proclividad hacia la tesis de que merece la pena vivir y que sin este sentimiento, el del sentido de la vida, es precisamente lo que hace brotar la sensación de miedo ante la muerte<sup>3</sup>.

Nos adentramos, así, en la cuestión sobre el sentido de la vida. La vida no se nos da hecha sino que hay que hacerla y llenarla de contenido con significado, contenido significativo. Ésta es la labor de cada persona cuando es consciente de la asunción de sí misma.

En el primer capítulo mencionábamos la radicalidad de la pregunta que se encuentra en el origen de todo: ¿qué va a ser de mí? Así el hombre se cuestiona no sólo por la realidad que le rodea sino por la suya personal. Y porque el hombre se pregunta por lo que va a ser de él, porque en él existe este *a priori* constitutivo, es capaz de dar razón de sus propias opciones. La cuestión del sentido es *apriórica*, es decir, es estructura ontológica permanentemente presente en la existencia. Cuestión inevitable (por *apriórica*) de todo ser humano, la vida puede *tener* un sentido y yo puedo *dárselo*. Yo soy el protagonista de mi propio devenir. Dicha cuestión está ya implícita en todas las aspiraciones y acciones del hombre en el mundo. Afecta al hombre en todos los aspectos de su existencia pero no podrá responder a dicha cuestión sino en “un acto de toda su persona: acto indiviso de conocimiento-decisión-acción”<sup>4</sup>.

Sólo el hombre se pregunta por esta cuestión y sólo el hombre tiene que hacer su vida bajo una determinada perspectiva, con una dirección; en definitiva, con un sentido.

Hemos afirmado antes la solidaridad del ser humano ante la muerte. Del mismo modo vemos desprenderse la solidaridad del ser humano también ante la pregunta por el sentido. ¿Habrá solidaridad en la respuesta?

El hombre es el que pregunta y sobre el que se pregunta. La relación entre el que pregunta y el preguntado no es la relación que se da entre un sujeto y un objeto, sino de

---

<sup>2</sup> SCIACCA, M. F., *Muerte e inmortalidad...*, p. 95.

<sup>3</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte y marxismo humanista...*, pp. 149- 174.

<sup>4</sup> ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 21.

sujeto a sujeto. Pero tampoco es la de un sujeto a otro sujeto sino que, en este caso, el que pregunta se convierte en contenido de la cuestión. La pregunta excluye una relación de mera objetividad y esto ya es muy importante porque deja entrever que el hombre no es un ser que pueda permanecer neutro ante sí mismo. Al preguntarse sobre sí mismo el hombre está llamado a tomar posición sobre sí mismo. El hombre está ante sí mismo como cuestión que le llama a la respuesta. Tal cuestión se le impone y su libertad queda comprometida. Teoría y praxis quedan así imbricadas. La cuestión surge de la autopresencia vivencial del “*sí-mismo*” como “*sí-mismo*”, para *sí mismo* y no para ningún otro.

“Existe un solo problema filosófico verdaderamente serio: juzgar si la vida merece o no ser vivida. Lo demás, por ejemplo, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, son cuestiones secundarias... Yo no he visto morir a un hombre por defender el argumento ontológico. Pero veo, por el contrario, que muchas personas mueren por juzgar que la vida no es ya digna de ser vivida. Y, paradójicamente, veo a otras que se hacen matar por ciertas ideas o ilusiones que constituyen la razón de su vivir. Por lo tanto, pienso que el sentido de la vida es la cuestión más urgente”<sup>5</sup>.

El hombre necesita explicarse el *por qué* y el *para qué* de su vida. No es el objeto de nuestro estudio, pero, aunque sea de pasada, afirmamos que una de las condiciones de vivir una vida sana será la de vivir la propia existencia con un determinado sentido. Por eso vale la pena la búsqueda que ahora iniciamos. Esta búsqueda no es sino la expresión más humana que hemos encontrado, el centro de todas las cuestiones que un hombre puede hacerse.

Los excesos del existencialismo y del nihilismo posmoderno provocarán la reacción de los autores encuadrados dentro del árbol personalista resituando el *ser-para-la-muerte* dentro de un marco existencial de distinto temple; lo han convertido en un ser con más luz; han hecho posible otro tipo de reflexión sin verse obligados a eliminar por ello el dramatismo que rodea e impregna el corazón humano. Iluminar y conferir sentido no significa ignorar sino afrontar lo oscuro y lo dramático.

---

<sup>5</sup> CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid 1981, p. 59.

La finitud y el sufrimiento que la existencia conlleva nunca serán ignorados por los autores personalistas; no se trata de una fábula para inmunizarnos ante la realidad y gravedad de los acontecimientos, por eso en ningún momento diluyen o difuminan el sufrimiento y la muerte en un discurso que invite al refugio o a la ficción, a la evasión o a la frivolidad, pero desde su visión de la existencia y del ser humano el aire huele a futuro, huele a esperanza, huele, en definitiva, a una experiencia de sentido donde nada puede decirse que se pierda.

Así pues, el hombre es hombre, y en esto hemos insistido, en la medida en que se pone a sí mismo en cuestión, pregunta por su ser, busca la verdad, se descubre en la existencia y, sondeando el futuro, busca un sentido a su propia existencia.

Este hombre *está pre-puesto* radicalmente en la realidad y de ahí se sigue su *posición* personal ante la existencia en la que se encuentra. Desde ahí su biografía va convirtiéndose en continua *pro-posición* en cuanto que creación de un mundo personal habitable. Quizás sea ésta la mejor definición de sentido: **hacer del propio mundo un mundo habitable**. Esto es tarea imprescindible y necesaria si el hombre quiere ser lo que puede llegar a ser. El hombre vive un desnivel abrumador entre la limitación de sus actos y su aspiración a una posterior realización, pero sólo podrá realizar dicha tarea si *su mundo* vale la pena. Esta es la tarea del sentido. Esta es nuestra tarea: desentrañar la búsqueda de ese *mundo*.

Hace ya muchos años todos tuvimos la oportunidad de leer unos párrafos de la novela más famosa de Milan Kundera, que tanto impresionaron y siguen impresionando a tanta gente y que ahora transcribimos:

“No existe posibilidad alguna de comprobar cuál de las decisiones es la mejor, porque no existe comparación alguna. El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación. Como si un actor representase su obra sin ningún tipo de ensayo. Pero, ¿qué valor puede tener la vida si el primer ensayo para vivir es ya la vida misma? Por eso la vida parece un boceto. Pero ni siquiera boceto es la palabra precisa, porque un boceto es siempre un borrador de algo, la preparación para un cuadro, mientras que el boceto que es nuestra vida es un boceto para nada, un borrador sin cuadro... Lo que sólo ocurre

una vez es como si no ocurriera nunca. Si el hombre sólo puede vivir una vida es como si no viviera en absoluto”<sup>6</sup>.

“Cualquier colegial puede hacer experimentos durante la clase de física y comprobar si determinada hipótesis científica es cierta. Pero el hombre, dado que vive sólo una vida, nunca tiene la posibilidad de comprobar una hipótesis mediante un experimento y por eso nunca llega a averiguar si debía haber prestado oído a su sentimiento o no”<sup>7</sup>.

“Lo que sólo ocurre una vez es como si no hubiera ocurrido... La historia es igual de leve que una vida humana singular, insoportablemente leve, leve como una pluma, como un polvo que flota, como aquello que mañana ya no existirá”<sup>8</sup>.

“El tiempo humano no da vueltas en redondo, sino que sigue una trayectoria recta. Ese es el motivo por el cual el hombre no puede ser feliz, porque la felicidad es el deseo de repetir”<sup>9</sup>.

La belleza de estos párrafos es indudable. Son bellos tanto por la forma como por el contenido. Toca de raíz, según nuestro parecer, la cuestión del sentido de la existencia humana y sitúan al lector que tenga cierta sensibilidad ante la gran cuestión.

La interpelación desgarrada que en su día manifestara Maulnier a sus contemporáneos vuelve a resonar en el pórtico del siglo XXI como grito doloroso dirigido a cualquier hombre que ha sentido en sus entrañas la espada afilada del sufrimiento:

“¿Por qué calláis? ¿Por qué? ¿Es que no existe respuesta? ¿Ninguna respuesta?”<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> KUNDERA, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona 2003, pp. 16.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>10</sup> MÖELLER, Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo. La esperanza humana, volumen III*, Gredos, Madrid, 1966, p. 485.

El catálogo de citas sería innumerable. No es el momento ahora de esto. Es el momento de perforar la realidad y la estructura de la pregunta por el sentido. Reconocemos la belleza de los párrafos de Kundera pero hemos de introducirnos con toda la honradez posible en esta cuestión porque, a pesar de su belleza, puede que sean un simple *boceto* trastocado de la auténtica realidad que se esconde tras la cuestión en la que estamos centrados.

Ante un asunto como el que nos ocupa, el de la muerte, la construcción del sentido no deja de ser la creación de un espacio en el que es posible respirar con suficiencia, un ámbito en el que existir no es una carga y la vida es asumida en primera persona para confiar en que todas nuestras tareas serán algo más que polvo.

Detrás del “ya nada tiene sentido” no estamos expresando sino la posibilidad verdaderamente real de que esto podría haber sido distinto, de que las condiciones de belleza y libertad eran las suficientes como para que nuestro primer impulso haya sido interpretar todo como una sinfonía multicolor pero extraordinariamente interconectada y significativa.

Y, como trasfondo último, realidad donada, sentido que se dona, que se da. Por eso la pregunta por el sentido tendrá que entrar en profunda relación con el don y, por tanto, con el “exceso”<sup>11</sup>. Si el don existe y el sentido es posible, todo será interpretado en clave de *exceso*. El sentido se tornaría, entonces, en “advenimiento”, una dinámica o proceso en el que nosotros poco aportaríamos, tan sólo nuestro testimonio de que algo nos habría sido dado, algo nos habría sido confiado. Pero esto lo concretaremos un poco más en nuestras conclusiones de esta primera parte.

El descubrimiento de la alteridad, de lo *Otro*, ha sido extraordinariamente reflexionado desde el personalismo. Ese *exceso*, ese *advenimiento*, no es sino muestra de esa alteridad capaz de romper fronteras e iluminar la existencia; en ellos me hago inteligible a mí mismo, a través de ellos se da mi más perfecta autoconciencia.

Sólo si el hombre está dispuesto a correr el riesgo de la búsqueda de ese *exceso* y de rebasar determinados límites puede hacer de su vida algo susceptible de ser vivido. El descubrimiento de lo diferente es el descubrimiento del don y de la alteridad, pero al ser “diferente” no hace sino exigir de nosotros la búsqueda de lo insospechado. Y como el sentido es portador de un universo que desborda nuestra conciencia inmediata (de ahí el *exceso*), podemos por eso decir que también somos creadores e inventores de ese

---

<sup>11</sup> GESCHÉ, A., *El sentido*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 23.

sentido. Don y creación van indisolublemente unidos, son dos representaciones de una misma realidad, pero que al mismo tiempo hace de cada existencia algo irrepetible, una biografía o un diario insustituible. Por eso la inmanencia puede tornarse constantemente en algo insospechado<sup>12</sup>.

“La cuestión del sentido de la vida implica dos aspectos: a) si la vida es inteligible, es decir, si presenta indicios que permiten comprender su “por qué” y su “para qué”; b) si la vida representa un valor capaz de empeñar nuestra libertad. Sentido de la vida quiere decir pues inteligibilidad y valor inseparablemente unidos.

Se impone hacer aquí una distinción terminológica entre “tener sentido” y “dar sentido”. Que la vida “tiene sentido” quiere decir que ella conlleva estructuras ontológicas que la hacen inteligible en cuanto anticipan una finalidad y apuntan hacia nuevas posibilidades, y por eso implica valores (motivaciones) que interpelan la libertad a la decisión.

“Dar sentido” a la vida quiere decir comprometer de hecho las decisiones de la libertad en el cumplimiento de la tarea previamente configurada en las estructuras ontológicas que fundan su inteligibilidad y valor”<sup>13</sup>.

Sin duda vemos ahora más claro el motivo por el que caracterizábamos el acto del sentido como un acto en el que queda involucrada toda la persona, su conocimiento, su voluntad y su acción. Ya hemos visto en la afirmación anterior, y lo vemos en Mounier y en todos los personalistas, la unidad de la persona entera en cada acto. Pero el paso de conocer el sentido de la vida a la decisión de dárselo no es un proceso automático. Por eso, la actitud de la libertad influye en el conocimiento, y la acción queda significada en la actitud de la libertad.

*Inquietud y nostalgia* reflejan el temple del hombre que se enfrenta a todo lo que estamos intentando describir y que tan difícil resulta transmitir.

¿Cómo vamos a ir concretando nosotros la pregunta por el sentido? Para nosotros preguntarnos por el sentido es preguntarnos por diversos tipos de

---

<sup>12</sup> Esta idea la hemos ido descubriendo a lo largo de todo este tiempo empleado en realizar este trabajo. Del mismo modo la hemos visto precisamente reflejada en el libro antes mencionado de GESCHÉ, A., *Ibid.*, pp. 19 ss.

<sup>13</sup> ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios...*, p. 19.

acontecimientos que creemos están detrás de dicha cuestión. La respuesta positiva a dicha pregunta no puede ser acometida sino desde una visión positiva del tiempo, del otro y de la propia vida. La pregunta por la muerte nos ha hecho derivar a esta triple cuestión.

Todo se fundamenta en el reconocimiento, por nuestra parte, de la existencia de experiencias que nos podrían revelar cierto sentido. Estas experiencias pueden ser parciales pero el hombre que las vive realiza su vida en existencia afirmativa y comprometida. No huye refugiándose en la melancolía ni en la resignación. Puede lamentarse, pero de forma matizada. Es un hombre decidido a caminar por encima de todo.

Como en el primer capítulo, volvemos a insistir. No se trata de demostración. Esta cuestión excede el campo de las ciencias exactas. Se trata de *mostrar más que demostrar*, una comprensión suficiente de los motivos, tanto como para comprender la opción.

“La evidencia propia de la demostración no dejaría espacio para la opción”<sup>14</sup>.

## 2. LA MUERTE Y EL TIEMPO

A raíz de la reflexión sobre la muerte se ha ido produciendo, por parte de todos los autores que a ella se han acercado y que hemos visto de manera detallada en el capítulo primero, una importante reflexión sobre el tiempo y el sentido que éste puede tener para el ser humano. Dicha reflexión ha ido *in crescendo* desde un Scheler, para el que el tiempo es la simple intuición de que el futuro decrece y el pasado se ensancha, hasta reflexiones más elaboradas como la de Levinas, que será el centro de su estudio sobre la muerte, pasando, evidentemente, por todos los autores que nos hemos propuesto conocer y desgranar a lo largo del presente estudio.

### 2.1. El tiempo como inquietud

#### 2.1.1. La inquietud como realización personal

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 23.



Ya vimos bastante más arriba que para Zubiri el hombre transcurre en el tiempo bajo la forma de *suspensión y duración*. Ambos los realizaría bajo la forma de *proyecto*, a través del cual se produce una mezcla de realidad e irrealidad en el tiempo del hombre.

La estructura de este mismo tiempo, para Julián Marías, y en la misma línea que el pensador vasco, la impone la realidad proyectiva de la vida<sup>15</sup>. Igual que para Juan Luís Ruiz de la Peña, para el que el presente totaliza al pasado y el futuro es proyecto debido a que en el hombre, este futuro, tiene una presencia que es intencional<sup>16</sup>. Para el asturiano, y en línea con los autores estudiados, el pasado, el presente y el futuro se imbrican mutuamente. El pasado es asumido en el presente y el futuro está presentado en el momento actual y le pertenece como proyecto. La virtualidad del pasado rebasa ampliamente la capacidad retentiva de la anámnesis. El hombre posee (y es poseído) por su pasado, aun en el caso de que no lo recuerde; lo que fue no le puede ser arrebatado, aunque se borre de su memoria; el presente aparece como condensador y totalizador del pasado. El hombre estructura su tiempo a partir del presente, pero también éste encara al hombre con su futuro como su propia posibilidad. Se da la paradoja de que el presente es la forma más real de ser y, al mismo tiempo, la más enajenada de ser propio. Si es cierto que el hombre no puede sino vivir en el presente, no lo es menos que el presente no puede ser vivido sino como fruto del pretérito y anticipación del futuro.

En consecuencia, también el porvenir pertenece constitutivamente al ser que el hombre es ahora. Más aún, si el ser humano, en cuanto sujeto al tiempo, es en devenir, habrá que reconocer que pasado y presente están en función del futuro. Pero esto lo veremos más despacio en el capítulo próximo.

Por lo visto hasta aquí, no desentonaría para nada la afirmación de que el tiempo no sólo discurre sino que tiene figura, figura temporal concreta de mi ser, la figura que el transcurso decanta en mi ser por reasunción. Es decir, que la figura del tiempo descansa sobre la figuralidad del ser y no al revés. Por eso cada instante pone en juego mi personalidad entera. No define sólo lo que ahora, en este momento, está queriendo ser sino la manera de reasumir todo lo que hasta ahora he sido. De ahí que la personalidad tiene en todo instante la constitutiva posibilidad de ser renovada por

---

<sup>15</sup> MARÍAS, J. *Antropología metafísica...*, p. 182.

<sup>16</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza y salvación...*, p. 30. Para lo que sigue a continuación también *La otra dimensión*, Sal térra, Santander 1986, pp. 19-39.

entero, no sólo respecto del porvenir sino también respecto del pasado. Tiene una posibilidad siempre abierta de fijación definitiva. Por eso el tiempo será tan importante en la concepción de la realización humana que tiene Zubiri<sup>17</sup>. Por eso el hombre es *de suyo* un animal histórico. Soy habiendo sido todo lo que fui. Por eso en el tiempo histórico cada momento está apoyado en el anterior, lo cual hace de la historia una cuasi-creación.

“El hombre produce la posibilidad de realidad antes que producir la realidad. Es en lo que se parece a la Creación. Por eso he escrito alguna vez que la vida humana es cuasi-creación. Es cuasi-creación porque, antes de producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad”<sup>18</sup>.

También en palabras de Ruiz de la Peña:

“Historia es más que tiempo; es el tiempo vivido por la libertad... porque la libertad es esencialmente creadora”<sup>19</sup>.

El hombre es lo que proyecta ser: es temporalidad. Por la proyección, el futuro se hace presente y el antes algo con lo que también se cuenta en el presente. Pero el tiempo del proyecto no es el tiempo de la mera duración. De ahí que Zubiri haga una nítida distinción entre ambos tipos de tiempo, el del proyecto y el de la duración. Aclaremoslo.

El tiempo de la duración son hechos y está relacionado con la tardanza (el hombre tarda un determinado tiempo en hacer sus movimientos, es el antes y el después), mientras que la proyección está relacionada con los “acontecimientos”, *tiempo de posibilitación*, futurición en el que se proyecta lo que el hombre quiere ser (conservándose el pasado). En la duración cada instante deja paso a un instante sucesivo mientras que en el proyecto el hombre elige unas posibilidades que va a poner en

---

<sup>17</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 186.

<sup>18</sup> ZUBIRI, X., *La estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1989, p. 238.

<sup>19</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión...*, p.22.

ejecución dejando otras de lado, y al tomar unas se encuentra comprometido con ellas para la próxima decisión. Por eso la dialéctica del “acontecer” está relacionada con el proyecto, porque es la construcción decidida de las posibilidades.

El tiempo de los hechos es tiempo de duración; el tiempo del “acontecer” es tiempo de posibilitación. Aquí entra en juego la libertad del hombre, encargada de elegir unas posibilidades y desechar el resto. Al hombre no le basta trazar teóricamente su proyecto, ha de realizarlo. La realización aporta ese carácter de realidad del que carece el proyecto. La unificación del proyecto y la realización del mismo configuran, para Zubiri, el *decurso vital*. Y lo que va constituyendo distinta y sucesivamente la sustantividad humana en cada situación es lo que configura el argumento de la vida.

La futurición, por su parte, y aquí entra el tercer elemento en el que tanto insistíamos al hablar de la naturaleza de la muerte, pone de manifiesto que el hombre monta sus proyectos sobre el *plazo*. Este *plazo* no es ni pura duración, ni pura proyección. Emplazamiento significa futuro indeterminado e indeterminable.

Tiempo como duración, futurición y emplazamiento, porque además de presente, pasado y futuro somos inicio, camino y fin. Estamos en el camino de un emplazamiento.

En virtud de esta concepción podemos vivir la vida como un todo<sup>20</sup>. Y porque hay emplazamiento el tiempo puede cobrar un carácter especial, de oportunidad, de *kairós*.

Duración, futurición y emplazamiento están implicados. Se necesitan una a otra para existir. Esto ha derivado en visiones negativas del tiempo y la muerte en las que se ha considerado el tiempo como una trama y esto es darle una sustantividad que no tiene. El tiempo no es realidad alguna. Sólo es realidad tempórea. La sustantividad del hombre como agente, autor y actor es la que da unidad al tiempo humano.

Gracias a la sustantividad humana el hombre vive su vida como una sola vida. La unidad del tiempo está en el “*mi*” temporal, correspondiente a “*mi*” duración, “*mi*” futurición y “*mi*” emplazamiento. Este “*mi*” temporal está llevado por situaciones a través de las cuales forja la figura del propio “*mi*”. O lo que es lo mismo: característica fundamental del “*mi*” será la de la *inquietud*<sup>21</sup>. La idea del tiempo en el “*mi*” es la idea del “*mi*” inquieto. Y es que frente a la realidad el hombre es un *absoluto relativo*: absoluto porque es suyo *frente a* toda realidad posible, toma distancia de perspectiva

---

<sup>20</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, pp. 607-614.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 619.

frente a las demás cosas reales, no está fusionado con las cosas. El hombre toma distancia frente a las cosas y puede contemplarlas desde diversas perspectivas. Es absoluto porque es un yo, es capaz de autoposeerse y de realizarse. Pero es relativo porque este modo de implantación en la realidad es cobrado, es recibido, remite constantemente a un Absoluto y supone una definición precisa y concreta de su propia realidad.

Esta relatividad es la *religación*, *religación* al poder de lo real. Decir que es un *absoluto relativo* es decir que está en camino. Porque es un *absoluto relativo*, el hombre no tiene resuelto el modo concreto como ha de habérselas con la realidad, incluyendo su propia realidad como proyecto en devenir.

En cada acto se define este modo concreto de esa realidad absoluta, de ahí su gravedad. Esta es la inquietud de la vida: el no saber bien el modo concreto de ser absoluto<sup>22</sup>. Y la vida es inquieta porque la realidad en que se vive es *enigmática*. Por eso, la inquietud se manifiesta en una doble pregunta que para nosotros poco tiene ya de novedad: *¿Qué va a ser de mí? ¿Qué voy a hacer de mí*<sup>23</sup>?

Pero sin ese “*mi*” no habría tiempo, habría realidad tempórea, pero el tiempo en cuanto tal no existiría. Preguntarnos por el tiempo es preguntarnos por lo que hace ese “*mi*” ante la realidad para que haya tiempo. Las visiones de Aristóteles, Bergson y Heidegger no le convencen a Zubiri porque para él lo fundamental es que el sujeto está en decurso.

Si el sujeto no estuviera en decurso no habría tiempo. Pero este tiempo no es el de las cosas, sino el *mío*. Sólo hay tiempo de las cosas cuando hay “*mi*” decurrencia. La presencia de *mí mismo ante mí mismo en el decurso*. El hombre constituye su autopresencia dentro del decurso y así se hace posible el tiempo en cuanto tal.

**En la inquietud se da la unidad de autoposeerse en su decurrencia.** El autoposeerse está *incurso* en el decurso y en él es autopresente. Juan Luís Ruiz de la Peña lo expresaba con un concepto bastante claro: *continuidad*<sup>24</sup>. El *siempre*, la continuidad antes mencionada, es la unidad de decurrencia y autopresencia. La esencia formal del tiempo es el siempre así entendido, *inquieto*. Y por el *siempre*, la realidad es

---

<sup>22</sup> ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1998, p. 52.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>24</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza, salvación...*, p. 31.

*mismidad*, la misma realidad. Y este ser el mismo da a la vida su carácter de autodefinición.

“Mismidad es siempre ser el mismo... ser de suyo el mismo”<sup>25</sup>.

Unidad de autoposeerse en decurrencia, que nos da el *siempre* de la autopresencia, la cual es *mismidad*, por la que la vida se convierte en autodefinición.

Pero respecto a la autodefinición, el decurso biográfico es el argumento de la vida y la unidad entre la vida y su argumento es la *inquietud*. Autoposeerse en decurrencia y unidad entre vida y argumento es lo mismo: la *inquietud*. Ésta es el fundamento de todo argumento vital.

En el caso de la vida humana, el hombre vive en la constante inquietud que le brota de la necesidad de construir su vida. La vida tiene un argumento que es la biografía que voy escribiendo y así consigo mi autodefinición. A la unidad a la que tienden la vida y la biografía sería la inquietud.

La vida humana no es lo que uno hace sino la autoposición y autodefinición de sí mismo en lo que se hace<sup>26</sup>.

Para Zubiri, la realidad en la que vive el hombre es enigmática y el enigma en cuanto tal es un modo de manifestación de la realidad según la cual no se declara lo que es esa realidad, sino que tan sólo se indica significativamente, por eso la vida padece de inquietud.

La autopresencia del sujeto en su decurrir es la que constituye el *siempre* y, con ello, la esencia del tiempo<sup>27</sup>. Para Heidegger el hombre era tiempo (el tiempo no tiene fundamento sino que es la única realidad; lo que yo soy es tiempo), para Zubiri el tiempo se funda en la realidad que es el hombre. Es la autoposición transcurrente la que funda la temporalidad humana. No soy tiempo sino que el tiempo es mío. El fundamento sería la inteligencia sentiente<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad...*, p. 193.

<sup>26</sup> ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991, pp. 318 ss. Genial es la síntesis que hace respecto de la doctrina de su maestro y genial, asimismo, la aplicación de las doctrinas de su maestro a la filosofía de la historia.

<sup>27</sup> ZUBIRI, X., *El hombre y Dios...*, pp. 620-627.

<sup>28</sup> Remitimos aquí a la obra de ZUBIRI, X., *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid 2001, pp. 77-94, donde trata también detenidamente la relación entre la inteligencia sentiente y el tiempo frente a las concepciones de Bergson y Heidegger.

“Porque el hombre es inteligencia sentiente puede tener cosas que le mantengan en inquietud, y en esa inquietud el hombre actualiza el siempre de estar en la realidad, y el siempre de tener que estar de otra manera, porque sus propias estructuras son decurrentes. La inteligencia sentiente es el fundamento último de la temporalidad”<sup>29</sup>.

Así pues, **la identidad del sujeto se funda en la mismidad, la cual se funda en el siempre o continuación, y el siempre en la “inteligencia sentiente”**. Por ser inteligencia sentiente me enfrento con mi propia realidad y soy autopresente a ella, que es de por sí decurrente. Esta autopresencia bajo la forma de un *siempre el mismo*, es el que fundamenta mi identidad y con ella mi subjetividad.

¿Qué pasa entonces con la muerte? La unidad de la vida es duración, futurición y emplazamiento, y por éste la muerte pertenece a la vida. Vivir secuencial y provisionalmente son dos momentos del emplazamiento y morir es lo que da definitividad a mi vida. Morir es lo que ha sido definitivamente de mí. Por eso no es futurición. Esa definitividad es la que convierte el tiempo en *kairós*, aunque desde la concepción del tiempo de Zubiri no se puede saber qué es el morir real y físicamente (aunque ya vimos que sí es posible una pre-vivencia)<sup>30</sup>.

¡Qué visión tan distinta a la de Cioran! Según éste la caída en el tiempo se debe al deseo de “saber” que ha tenido siempre el ser humano. Es esto lo que le ha llevado a descubrirse temporal y, por tanto, mortal. El estigma del tiempo es el estigma de la soberbia humana, la cual, al final, no le queda más que desear con todas sus fuerzas la gloria de lo impersonal, la vida de los otros seres (plantas y animales). El tiempo es el drama del hombre mientras que la inconsciencia es el paraíso de esos restantes seres<sup>31</sup>.

La auténtica fidelidad para Cioran era el no haber probado del árbol de la ciencia del bien y del mal. ¿Qué se puede esperar de un camino que empezó por una infidelidad al “don de la ignorancia”? Así caímos en el tiempo y tuvimos un destino. La ignorancia no da ningún destino<sup>32</sup>. El sufrimiento y la conciencia son términos correlativos. Sufrimos mucho más que los seres de nuestro entorno.

---

<sup>29</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 630.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 670.

<sup>31</sup> CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo...*, pp. 14 -18.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 11.

Volver a la inocencia sería volver a la abstención tanto del acto como de la opinión y del juicio, que son los verdaderos tumores de la existencia<sup>33</sup>. Cualquier afirmación ya te hace participar del sinsentido del tiempo. No existe el proyecto, ni la realización, porque todo esto es entrar en la cadena de deseos que precisamente quiere evitar nuestro autor.

Sólo queda abandonarse al vacío primordial, a la vacuidad absoluta de todo lo real. La única salida del tiempo es el escepticismo porque para el escéptico no existe pasado ni futuro<sup>34</sup>.

Lo único que proclama el tiempo es mi aislamiento y mi derrota. Vivir es sufrir la magia de lo posible, pero cuando se percibe lo caduco por venir todo se vuelve virtualmente pasado y deja de haber presente y futuro. Cada instante, lo que deja es jadeo y estertor y no la transición a otro instante. Lo que en el fondo elaboro es tiempo muerto. Sucesión de instantes sin contenido. El tiempo patentiza la mediocridad humana<sup>35</sup>.

“Mi única misión es matar el tiempo y la de éste matarme a mí”<sup>36</sup> y  
“todo proyecto no es más que una esclavitud camuflada”<sup>37</sup>.

### **2.1.2. Inquietud hacia el infinito del tiempo**

Para Levinas, el tiempo no es simplemente una experiencia de duración, sino un dinamismo que nos lleva, más que a las cosas que poseemos, a otra parte. Como si en el seno del tiempo hubiera un conocimiento hacia más allá que es igual que nosotros. El tiempo como relación de una alteridad inalcanzable<sup>38</sup>.

El tiempo nuestro es relación con lo Diferente, Infinito, Incontenible, diacronía del Otro en el Mismo, sin que el Otro pueda entrar en el Mismo. Ahí radica el misterio del tiempo, en que ese Otro no puede jamás estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico. *El tiempo sería la inquietud del Mismo por el Otro sin que pueda englobarlo jamás.*

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 27

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 159 ss.

<sup>36</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, p. 106.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 163

<sup>38</sup> LEVINAS, E., *Ética e infinito...*, pp. 54-58.

Inquietud, Vigilancia, Despertar, responsabilidad de rehén. De ahí la *pasividad*, paciencia que se *estira* igual que el tiempo. Éste sería una forma de diferencia hasta el infinito sin poder jamás comprenderlo.

En la relación entre la muerte y el tiempo Levinas intenta describir la temporalidad sin hacer intervenir la sucesión de instantes, el tiempo que transcurre, y por eso buscará un tiempo original. El tiempo es paciencia o pasividad pura. Puro experimentar sin suposiciones. No presunción de algo (infinito). Una previsión sin el querer de la intencionalidad. Deferencia sin conseguir nunca el objetivo.

“El jamás de la paciencia es el siempre del tiempo”<sup>39</sup>.

En Heidegger el tiempo no era sino la apropiación o enfrentamiento con la muerte, donde la ipseidad del *Dasein* permanece entera. Pura condena a la nada y a la angustia. El tiempo reinterpretado como puro “por delante de sí”, un “que ser”, pregunta con datos. El tiempo es convertido, de este modo, originariamente para morir. Heidegger concibe el tiempo desde la muerte, desde donde deducirá el tiempo cotidiano. El tiempo originario es el “todavía no” y el tiempo cotidiano es la duración en la que se desarrolla el ser. La totalidad del ser humano ha sido investigada sin ninguna intervención de los otros y la muerte es el final del “estar-en-el-mundo”, anonadamiento. El *Dasein* viviría orientado hacia el final. Pero gracias a la muerte, desde esta perspectiva, existiría el tiempo.

En Levinas, por el contrario, el tiempo ha de comprenderse en su duración y su diacronía como deferencia a lo desconocido. La muerte del *Otro* es algo más que una función ontológica como algo mío. La muerte es la relación con el infinito y desde ahí habrá que expresar el tiempo. Pero el tiempo ha de ser interpretado de distinta forma. Éste no puede ser sólo proyección hacia el futuro.

Ya vimos anteriormente que la muerte es una pregunta sin planteamiento de problema, pregunta en la que se hace versión hacia el Otro. Soy responsable del Otro en la medida en que es mortal. Esto es una relación con el infinito. Y sólo desde aquí habrá que expresar el tiempo.

Pero, ¿es el sentido siempre el acontecimiento de ser? ¿*Ser* es significación del sentido? ¿La humanidad y la filosofía se reducen a ontología? ¿Todo lo que se arriesga

---

<sup>39</sup> LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo...*, p. 41.



en el ser es el propio ser? ¿La muerte sólo vale por la trama de una intriga en el ser? Si posee un sentido eminente en la muerte de los otros, ¿no puede tener su significado en un acontecimiento que no se limita a su ser? ¿No hay cosas con las que nuestro ser no cuenta en primer lugar?

La responsabilidad va antes que mi angustia por la muerte. El tiempo hay que interpretarlo de otra manera a lo que puede ser la simple proyección hacia el futuro. El ejemplo de Levinas será filósofos como Kant, para el cual existiría, según interpreta Levinas en *La Crítica de la razón pura*, una experiencia racional de relación con lo desmesurado, con un *más allá* del tiempo y que es algo más que ser no deducido del “conatus essendi”, de la aventura ontológica<sup>40</sup>; como Hegel, para el que la nada pertenece a la forma esencial del devenir junto con el ser y que, incluso en la *Fenomenología del espíritu*, encuentra en la muerte una responsabilidad desmesurada a la medida de la desmesura de la muerte. La muerte es una singularidad universal, un agrupamiento y una especie de regreso hacia un elemento materno. Interpreta la muerte desde el comportamiento del superviviente<sup>41</sup>; como Fink, para el que, en su *Metafísica y muerte*, el problema de la muerte es incomprensible, no podemos concebirla y sólo podemos guardar silencio<sup>42</sup>; o Bloch, el cual, en *El principio esperanza*, une ética y ontología, y para el que el tiempo no es ni proyección del ser hacia el final (Heidegger) ni la imagen móvil de la eternidad inmóvil (Platón). El tiempo es esperanza. El miedo a la muerte es miedo a la obra inacabada<sup>43</sup>.

Pues bien, desde estos tres principios (concebir la muerte a partir del tiempo, la responsabilidad por el otro y la emoción como melancolía por la obra inacabada) va a replantear Levinas el tema de la muerte. ¿Y no se muestra el sentido de ésta en la diacronía del tiempo entendida como relación con el Otro? ¿Podemos entender el tiempo como relación con el Otro en lugar de ver en él la relación con el final<sup>44</sup>?

El no reposo o inquietud del tiempo significa la inquietud del Mismo por el Otro. El tiempo, más que la corriente de los contenidos de la conciencia, es la versión del Mismo hacia el Otro. El tiempo hecho de instantes se ve golpeado por la inquietud del “de repente”, el traumatismo que agita el reposo, el tiempo que se detiene. En este

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pp. 103ss.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. 108 ss.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pp. 114 ss.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pp. 127 ss.

tiempo de lo repentino hay una *paciencia que es extensión del tiempo* y una espera de esa paciencia en la que se reprime su intención de espera<sup>45</sup>.

Es en esta espera sin lo esperado donde la intencionalidad se vuelve o se invierte como responsabilidad hacia los otros. Hay que concebir juntos el tiempo y el Otro<sup>46</sup>. El siempre del tiempo es la imposibilidad de identificación entre Yo y el Otro, la imposible síntesis del Yo y el Otro, *diacronía*, *diástole*. Por eso la paciencia de esta imposibilidad decíamos es la paciencia como extensión del tiempo, pasividad. Lapso de tiempo irrecuperable que subraya la memoria sobre la diacronía del tiempo. El sentido del tiempo es el sentido de una deferencia hacia el infinito. El tiempo se remite difiriéndose, se trasciende hasta el infinito. Pero esta duración no es ni eternidad inmóvil, ni flujo, ni “ser-para-la-muerte”, ni ser-nada. Hay que romper con el modelo de resultado porque si no la duración sería el “todavía no”, toda pregunta sería una insatisfacción.

En Levinas la búsqueda, el Deseo, la pregunta es, más que la falta de respuesta, pensamiento de aquello que excede el pensamiento, *desmesura*. La imposibilidad de que el Otro esté en el Mismo. Espera paciente, el tiempo como “a- Dios”, la espera de lo que no puede ser un término y que remite siempre al Otro. El siempre de la duración: la extensión del tiempo. Tiempo como no indiferencia, una manera de estar inquieto, inquieto en una pasividad sin asumir.

Al infinito le convienen pensamientos que son deseos y preguntas, y la conciencia, donde se dan respuestas y resultados es insuficiente para esa demanda. Por eso el tiempo sería la explosión del más en el menos.

El Mismo contiene más de lo que puede contener y eso es el Deseo, la búsqueda, la paciencia y la extensión del tiempo. La idea de infinito se encuentra en el pensamiento, interioridad y no interioridad. Esta superación es la *duración*, a la vez como incidencia del Otro en el Mismo y como no coincidencia, *diacronía* del tiempo. Ésta no es relación con ser-nada sino con lo que el pensamiento no puede contener. No es ser-nada, sino demasiado lleno, el más inquieta al menos, eso es *despertar*<sup>47</sup>.

En la responsabilidad por la muerte del prójimo mi relación con el infinito se invierte. La muerte del Otro hace que la alteridad que afecta al Mismo haga estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él. Esta pregunta sobre la muerte es su propia respuesta: responsabilidad de la muerte del otro. La versión del

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 168.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 172.

Mismo hacia el Infinito es la pregunta y la respuesta, pero no diálogo del alma consigo misma. Pregunta y ruego antes que diálogo<sup>48</sup>. La ontología ha sido superada por la ética.

Con Catherine Chaliel no podemos sino afirmar que todo lo anterior:

“... no es sino la recuperación de lo creado desde una temporalidad de relación con un Dios más allá del ser”<sup>49</sup>.

Cioran echa de menos también salir del tiempo. Pero no para encontrar el infinito. Eso para él es el infierno, el tiempo del diablo donde todo se hunde en un tiempo sin desenlace, en el que uno se pudre en la eternidad<sup>50</sup>. El infierno es el no poder olvidar el tiempo ni por un instante.

No es para menos la opinión del rumano tras la concepción que tenía del tiempo. La eternidad de Levinas, para él, no iría a ninguna parte, ni siquiera hacia la muerte, y eso es el horror y el error contra los que habría que luchar. Es el intento de explicarlo todo lo que vuelve loco al hombre. Es ese empeño el que constantemente enajena al ser humano. Todo quedaría explicado, eso sí, salvo la misma locura del hombre. Zubiri, Levinas, serían estereotipos y claros ejemplos de esos locos que han intentado explicar el mundo y el tiempo. Sus pobres intentos han sido una auténtica pérdida de tiempo porque no han sabido llegar a descubrir

“que en las profundidades todo está detenido”<sup>51</sup>.

Allí, en el tiempo en el que se instala y en el que vive Cioran, no hay libertad. La conciencia ya no es engañada por ninguna ilusión ni espejismos de ningún tipo. Ya no hay historia, fruto terrible de nuestra caída en el tiempo. Ahora es cuando verdaderamente se deja de estar unido a todo, uno se convierte en insensible para con su destino y el destino del Otro, porque, evidentemente, éste también ha sido alejado, es un problema ya distante.

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 134 ss

<sup>49</sup> CHALIER, C., *La huella del infinito*, Herder, Barcelona, 2004, p. 34.

<sup>50</sup> CIORAN, E. M. *La caída en el tiempo...*, p. 165.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 166.

El tiempo se ha retirado en Cioran, se ha abierto a una “subeternidad” o eternidad negativa donde

“ningún instante puede ya insinuarse en mis venas”<sup>52</sup>.

Todo se ha perdido en lo inmemorial. Pero mientras que para Levinas lo inmemorial fue inicio de un comienzo, de una llamada, para Cioran lo inmemorial es la negación del todo, del olvido de todo tipo de discurso porque no conduce a ningún sitio, pura ficción para resguardarse de la verdadera realidad. El tiempo es la derrota del hombre. Salirse de él es el objetivo para ser consciente de que, en realidad, ya nada deviene. El sentido del tiempo es sólo la maldición que conlleva y todo el que lo busca vive maldito. El tiempo sólo ha valido para que el hombre intente ser lo que no es, para que se haya envilecido.

Cioran ha perdido la belleza del inicio, la belleza del comienzo, del resonar de un silencio y de una frescura capaz de renovación, capaz de percibir bastante más que puro envilecimiento en el hecho de acontecer. No se trata sino del trino y de la vibración que pertenece al hombre por el simple hecho de serlo.

## **2.2. La fidelidad y el tiempo**

El paso del tiempo y la posibilidad del puro vacío que dicho suceso puede provocar se convierten en llamada de atención para la reflexión personalista. Ante tal realidad, que nadie puede negar, y ante la que nadie es inmune, el personalismo ofrece la fidelidad como propuesta y respuesta.

Si el hombre quiere vencer eficazmente al tiempo es en ella donde debe consagrar lo que él es y a lo que él está llamado. Desde esta visión ontológica proyectiva el hombre recibe el don de la creación, o la cuasi-creación, porque la fidelidad es siempre creadora. La auténtica vocación no puede sino vivir de una fidelidad auténtica, una fidelidad que no hace sino inventar obligaciones con el simple objetivo de tener el puro placer de poder cumplirlas.

El hombre es un ser *inquieto*. Tanto en su realización como en la desmesura del Infinito que se presenta por el Otro está llamado a ser fiel, a tener la satisfacción de vivirse auténticamente como yo. La nervadura de una biografía con sentido es la

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 160.

fidelidad. Contribución con mi propia respuesta a lo que mi ser intuye como comienzo y como origen. Pero, ¿fidelidad a qué? Sólo al final de este capítulo podrá saberse la concreción de esta respuesta.

En la fidelidad está la presencia, la auténtica presencia, y va unida a la indefectibilidad, no tiene nada que ver con la fugacidad, con lo pasajero ni con el subjetivismo<sup>53</sup>. La fidelidad se caracteriza porque se muestra inquebrantable allá donde está constituida por una cierta llamada lanzada desde mi indigencia y pobreza.

La fidelidad está sometida a la prueba del tiempo, pero no de ese tiempo que llamamos objetivo, sino del tiempo subjetivo, el tiempo de mi envejecimiento o de mi alteración cotidiana. La victoria del tiempo se da en la fidelidad. A través de ella se da profundidad y consistencia a cada acontecimiento que se nos regala. Por eso no tiene nada que ver con la degradación, como piensa Cioran, para quien el acontecimiento sustituye al verdadero ser, cuya esencia es la ausencia de dichos acontecimientos. Estos acontecimientos despiertan necesidades y el hombre sólo es hombre cuando no es presa de deseos<sup>54</sup>. Pero cuando se piensa que *algo nos ha sido confiado* surge una profunda relación entre la fidelidad y la consagración que Marcel establece.

“La fidelidad será la presencia activamente perpetuada, misteriosa incitación a crear. La fidelidad es creadora porque prolonga una presencia que corresponde a un cierto poder del ser sobre nosotros, por eso multiplica y profundiza de una manera casi insondable el eco de esta presencia en el seno de nuestra duración”<sup>55</sup>.

La fidelidad se tornará elemento clave para subrayar la victoria sobre el tiempo consiguiendo la presencia del ser amado. Dicha presencia es activa y misteriosa, pero por eso consigue romper cualquier tipo de barreras. Desde la visión de Marcel, la fidelidad reclama una negación expresa de la muerte. Ya quedó claro en el capítulo anterior que para nuestro autor la relación con la muerte es algo que yo mismo tengo que instaurar. Por eso no subrayaré el tan nombrado “ser-para-la-muerte” heideggeriano. Para él la libertad está comprometida de raíz con la fidelidad y la prueba

---

<sup>53</sup> MARCEL, G., *De la negación a la invocación...*, p. 163.

<sup>54</sup> CIORAN, E., *La caída en el tiempo...*, pp. 44 ss.

<sup>55</sup> MARCEL, G. *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid 1998, pp. 66.

decisiva de esto, en cuanto que garantía de disponibilidad y de participación plenamente comunicativa, será el fenómeno de la muerte.

Marcel nunca se olvida de una cuestión: la posibilidad del suicidio siempre será algo que no podremos desdeñar. El reconocimiento de dicha posibilidad no es sino el respeto a una posible visión de la muerte como realidad que tiene la última palabra.

Ahí es donde está radicado Cioran. No sale de ahí, de ese deseo continuo de quitarse la vida. Nadie estaría en condiciones de dar una respuesta convincente a la pregunta de cómo soportar la vida y cómo soportarse a uno mismo. Los únicos instantes que valdrían la pena, según Cioran, son los que no podemos perdonarnos que no sea el último instante<sup>56</sup>.

Para Marcel, trascender el tiempo no es elevarse a la idea vacía de *totum simul* que es exterior a mí, sino participar en la intención creadora que anima el conjunto, elevarse a planos en que la sucesión se hace más evidente y en que una representación cinematográfica de los acontecimientos resulta inadecuada<sup>57</sup>.

Sin duda alguna creemos que será, este de la fidelidad, concepto crucial en la filosofía y la vida de Mounier. Será tratado en su debido momento. Sólo como adelanto ponemos un texto para dejar ya entrever una de las influencias de un autor como Marcel en nuestro querido Mounier:

“La fidelidad no es una seguridad confortable o un gozo delicado de la pátina de los sentimientos. Es un humilde conocimiento del tiempo que se necesita para crear una comunidad, aunque sea de dos, y esto es algo que nunca se acaba... la fidelidad reagrupa constantemente su obra...compromiso anudado más allá del tiempo... sólo tiene sitio en un mundo que cree en lo eterno”<sup>58</sup>.

Sólo la fidelidad es capaz de crear unos vínculos que al que no la ha descubierto se le escapan. La fidelidad impide la ruptura entre la vida y el pensamiento. En definitiva, es la victoria sobre la mediocridad. Una sociedad transida de mediocridad es una sociedad que desconoce la fidelidad y desconoce la plataforma en la que puede

---

<sup>56</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, p. 136.

<sup>57</sup> MARCEL, G., *Ser y tener...*, p. 23.

<sup>58</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria, Obras completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 228.

convertirse dicha fidelidad. Si la fidelidad se convierte en una carga la mediocridad está a la vuelta de la esquina.

Mejor que nosotros lo ha expresado Carlos Díaz:

“La antítesis misma de esa incapacidad para crear vínculos estables, y por tanto la auténtica posibilidad de producirlos, es la fidelidad. Quien se limita a una relación superficial no deviene mayormente capaz de fidelidades de altura y por eso, mientras fidelidad y entrega caminan juntas, en el extremo opuesto se dan la mano superficialidad , egoísmo e infidelidad: En lo pequeño ser fiel cosa mayúscula es”<sup>59</sup>.

Para Ricoeur, y desde el criterio del compromiso en la crisis, tan importante para él en relación a la *actitud* persona, dicho compromiso no es la virtud del instante sino la virtud de la duración. El hilo de continuidad de la vida se encuentra en la fidelidad a una dirección elegida.

“La intimidad, la interioridad, vuelve a tomar sentido en la medida que las implicaciones espirituales están vinculadas a la capacidad de suspensión, de retirada, de silencio, por la que hago balance de las fidelidades que me unifican y me confieren, como por añadidura, una identidad”<sup>60</sup>.

Fidelidad, creación, misterio, amor. Comenzamos a saborear lo juntos que caminan dichos conceptos y comenzamos a intuir su importancia en la cuestión que nos ocupa, la del sentido.

### 3. DE LA MUERTE PROPIA A LA MUERTE DEL PRÓJIMO

Poco a poco hemos ido observando, en el apartado anterior, cómo la pregunta sobre la muerte iba presentándonos como escenario privilegiado una experiencia también especial del Otro. Es el momento de abordar detenidamente este tema.

---

<sup>59</sup> DÍAZ, C., *Soy amado, luego existo, Yo y tú. Volumen I*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p. 130.

<sup>60</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia...*, p. 93.

### 3.1. La muerte propia

Scheler, para el que la muerte no es sino un acto intuitivo y, por tanto, pertenece a la esencia misma de la vida, simplemente hace una breve referencia a la experiencia exterior de la muerte, la cual se presentaría como el perecer absoluto de un sujeto. Se trataría de un perecer absoluto que no es origen de otra cosa. No deja de resultarnos bastante significativo que ahí quede la reflexión de un autor para el que la ética fue el pilar fundamental de su obra.

El mismo Zubiri ha ido también reflexionando desde la estructura de la vida del ser humano. Ya vimos su esquema de la vida como futurición y emplazamiento. Desde este emplazamiento como elemento que cierra la estructura de la existencia, Zubiri acabará afirmando que se muere en soledad.

Sin embargo, para Marcel la muerte propia no es tan terrible. Ante dicha muerte propia siempre es posible adoptar una actitud que haga disminuir e incluso desaparecer su carga dramática o trágica: uno puede prepararse para su propia muerte como se prepara alguien ante un largo descanso, ante la posibilidad de librarse de tensiones y cargas que genera la vida (ya nos recordó Zubiri las diversas formas que ha habido de hacerlo a lo largo de la historia), o como una liberación, como lo es para Cioran; puede ser esperada como un alivio, como un placentero sueño, como una interrupción de la conciencia, como un simple dejar de ser<sup>61</sup>. Pero lo que a Marcel de verdad le preocupa, junto a otros autores que venimos viendo a lo largo de este estudio, es la muerte del ser amado.

### 3.2. La muerte del ser amado

El caso de Landsberg es distinto. Con él nos encontramos ya el paso hacia la experiencia privilegiada de la muerte en la muerte del otro. No en vano su *Ensayo sobre la muerte* se inicia con la frase que comentábamos de Voltaire: “La especie humana es la única que sabe que tiene que morir, y lo sabe sólo por la experiencia”.

¿Existe una experiencia de la muerte en la que ésta se mostraría como perteneciente al hombre en la plenitud de su existencia personal? ¿Nos pone tal experiencia ante la necesidad de nuestro destino? ¿Es el hombre capaz de una

---

<sup>61</sup> MARCEL, G., *En busca de la verdad y la justicia*, Herder, Barcelona 1967, p. 94.



experiencia de este género<sup>62</sup>? Sí, pero en determinadas circunstancias: para comprender la unión muerte-singularidad personal partimos de la experiencia de la muerte del Otro. En esta experiencia se trasciende lo meramente psicológico y se encuentra a la persona como tal, así como la relación que puede guardar con la muerte<sup>63</sup>.

Conforme nos vamos singularizando notamos esa singularidad en los demás, y en el amor notamos esa especialidad de aquel a quien amamos. Esto convierte la muerte del Otro en la muerte de *alguien*. Es infinitamente más que la muerte del Otro en general. Ese ser amado, en la singularidad que es su persona, ya no nos hablará más. Si la muerte era la “*presencia ausente*”, el muerto ahora es la “*ausencia presente*”<sup>64</sup>.

El dolor ante la muerte del ser amado es profundo. Landsberg encuentra en las magníficas palabras de S. Agustín en sus *Confesiones* un claro exponente de este tipo de dolor:

“Me asombraba de que los demás mortales vivieran, porque él estaba muerto, aquel al que había elegido con mi amor como si hubiera de ser inmortal”<sup>65</sup>.

Esto supone la realización de dos principios: la personalización espiritual y el amor personal. Por eso entendemos ahora lo que dijimos en el apartado anterior: que la muerte sobreviene como lo “desconocido”, ya que lo que primero experimenta el hombre es la realización y la personalización. Esta es la experiencia singular que buscaba Landsberg. Es singular cada vez que se cumple. Cada muerte es única, como la presencia de cada persona y sólo a continuación surge la intuición de la necesidad de la muerte.

Esto es, precisamente, lo que no soporta Cioran, la conversión en individuo. Es ahí cuando llega lo irrepetible de lo que estamos hablando. Para Cioran ser alguien es ser individual, y eso significa fracturar el ser<sup>66</sup>. Saberse individual es romper el ser, y por eso creerse irrepetible. Exceso de dignidad humana. Por eso precisamente el hombre se supo mortal. Es suya la tesis expuesta de que la felicidad estuvo en la ignorancia y de que sólo a partir de ella comenzó el *infierno* para el hombre.

---

<sup>62</sup> LANDSBERG, P-L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte...*, p. 23.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 57.

<sup>66</sup> CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo...*, p. 14.

Pero volvamos a Landsberg. La vida es la base de la presencia, base indispensable para la realización del espíritu personal en el ser humano.

La conciencia de la necesidad de la muerte despierta por la *participación*, por el amor personal que envuelve esta experiencia. Es en el *nosotros* donde despierta la participación en la muerte, el propio “tener que morir”<sup>67</sup>.

¿Seguiremos siendo los mismos después de esto? Tras la muerte del Otro se da la generalidad y necesidad, pero no de orden lógico sino simbólico. El famoso axioma “César es hombre; los hombres son mortales, luego César es mortal”, dice poco para el que vive la experiencia de la que estamos hablando. El Otro se convierte desde aquí en símbolo de todos los demás. El símbolo es la realidad singular y universal, como la muerte<sup>68</sup>.

La muerte humana encuentra su plenitud sólo como descubrimiento de esa “*presencia ausente*”, como un acto de amor personal. La experiencia de la muerte del Otro no puede ser mi muerte pero su significación, para mí, es tan profunda que pertenece a mi existencia personal, y en modo alguno al *se* (la filosofía de Heidegger no tiene ni un pequeño hueco para el amor)<sup>69</sup>.

Sólo así vamos comprendiendo el fundamento ontológico de la muerte para Landsberg. El fundamento no sería sino la transformación de un ser vivo en persona, actualización de un *ser-devenir* que da sentido y unidad a la existencia individual. Su aparición transforma el todo de la individualidad en personalidad. La muerte no es, inicialmente como ya vimos, una posibilidad inmanente a la existencia personal.

Pero si alguien ha subrayado la importancia del amor personal en su reflexión sobre la muerte, esa ha sido Gabriel Marcel. La clave para entender el núcleo de la reflexión de Marcel acerca de la muerte se encuentra en el mito clásico de Orfeo<sup>70</sup>. Ovidio cuenta en *Las metamorfosis* dicho mito: Orfeo, recién desposado con Eurídice, pasa por el tremendo dolor de perder a su esposa por la picadura de un áspid. Orfeo suplica a las divinidades que le devolvieran a su esposa y, al no obtener respuesta, decidió descender al reino de las sombras para implorar a las divinidades del infierno. Se la devolverían con la condición de no volver la cabeza para mirarla hasta que ambos hubieran salido de los infiernos, regla que Orfeo acabará infringiendo y su esposa se

---

<sup>67</sup> LANDSBERG, P-L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte...*, p. 37.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p., 38.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p., 43. Nota al pie de página.

<sup>70</sup> URABAYEN, J., *El ser humano ante la muerte: Orfeo a la búsqueda de su amada. Una reflexión acerca del pensamiento de Gabriel Marcel*, Anuario filosófico, 2001 (34), 701-744.

desvanecerá como una sombra. Al no poder recuperarla Orfeo pasó toda su vida cumpliendo el juramento de fidelidad a Eurídice.

Para Marcel, desde aquí, la tentación-tipo es la muerte. El misterio de la muerte se insinúa en el del ser amado. Es la prueba suprema de fidelidad, optar por la destrucción del amor a la ausencia. Nunca la fidelidad es más creadora. Ya hemos insistido en ello. Su síntesis especial se refleja en la tan citada y nombrada frase de nuestro autor:

“Amar a un ser es decirle tú no morirás”<sup>71</sup>.

Marcel ha hecho de la memoria afirmación ontológica<sup>72</sup>. Aquí reside el auténtico misterio que es la muerte. Si la relación con el Otro era la de un tener, es claro que la muerte me priva de ese objeto. La muerte es tenida entonces como un acontecimiento que desbarata toda la laboriosa acción humana para acumular.

Pero si era una relación con un *Tú* entonces el amado *es* conmigo en la unidad indestructible del *nosotros*. Marcel tiene claro que la encarnación o ser-en-el-mundo implica la muerte del *cuerpo-objeto*, pero no la del ser humano entendido como cuerpo-sujeto. Y, además, no soy *ser-para-la-muerte* sino para la eternidad. La experiencia originaria es ser contra la muerte<sup>73</sup>.

De mi libertad depende conservar la presencia del ser amado. Sería renegar de ti no tener esa seguridad<sup>74</sup>. El pensamiento es la negación de la aniquilación. No es ni más ni menos que conceder valor metafísico a la memoria.

La muerte no puede destruir aquello por lo que el ser amado es verdaderamente un ser, que es hacia donde apunta mi amor. Por eso ve en la muerte el lugar donde apunta el ser, pese a las apariencias del no ser más.

La muerte me presenta ante la alternativa ser o no ser, por eso es posible la desesperación. Pero frente a la desesperación sólo cabe una opción radical<sup>75</sup>. La invitación a la nulidad del ser se ve combatida por el contrapeso ontológico de una libertad que deviene adhesión, es decir, *amor*. Con esto la muerte queda trascendida. Marcel inserta la exigencia de inmortalidad en el amor, y esto no es un deseo sino una

---

<sup>71</sup> MARCEL, G., *Le mort de demain*, en *Trois pièces*, Plon, Paris 1931, p. 147.

<sup>72</sup> MARCEL, G., *Ser y tener*, Guadarrama, Madrid 1969, p. 123.

<sup>73</sup> MARCEL, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*, Guadarrama, Madrid, 1971, p. 169-171.

<sup>74</sup> FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid 1962, p. 197.

<sup>75</sup> MARCEL, G., *Ser y tener...*, p.136.

exigencia ontológica. Es la invitación a la fidelidad, presencia activamente perpetuada, misteriosa incitación a crear.

La fidelidad es creadora porque prolonga una presencia que corresponde a un cierto poder del ser sobre nosotros, por eso multiplica y profundiza de una manera casi insondable el eco de esta presencia en el seno de nuestra duración<sup>76</sup>. ¡Atención! Presencia, no imagen. Esto se apresura a señalarlo Marcel. La presencia es más que la imagen, la desborda en todos los sentidos. Para Marcel no se trata de algo subjetivo. Cuando un ser se me ha dado como presencia depende de mi actividad interior mantener esta presencia que podría degradarse en imagen<sup>77</sup>.

Se trata de una realidad mucho más misteriosa que el puro recuerdo. Se trata de la fidelidad creadora, estado constante de permeabilidad. Este influjo sería un fenómeno metaproblemático, un misterio, y está marcado por la disponibilidad.

Así pues, la muerte no puede separarse del misterio del amor. Si hay vacío a mi alrededor puedo acostumbrarme a la muerte, todo lo contrario que si surge el “tú”. Es entonces cuando la ausencia desafía a la fidelidad<sup>78</sup>. Esa presencia es un acto de fidelidad, la perpetuación de la fidelidad al ser amado. Mi muerte puedo narcotizarla, pero la del ser amado no, sería traición. ¿Es algo subjetivo? Admitir su desaparición sería traicionarlo. Es una prueba al amor y por el amor puedo afirmar:

”Tú no puedes haber desaparecido como un vapor que se disipa, admitirlo sería traicionar”<sup>79</sup>.

¿Deseo? El amor no puede dirigirse sino a un sujeto, no hay amor fuera de la intersubjetividad. Y es que el ser trasciende la muerte o *no-ser*.

Marcel es otro autor que arremete contra Heidegger por lo poco que le importa la muerte del Otro. El escritor francés subrayará que la muerte del Otro es la mía, la tragedia de sobrevivir está ahí. Del mismo modo arremete contra Spinoza y Kant. Contra el primero por confundir deseo y esperanza, y contra el segundo por hacerlo postulado de la razón práctica. Todos ellos han ignorado la grandeza del amor<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser...*, Encuentro, p. 66.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pp. 66-67.

<sup>78</sup> MARCEL, G., *De la negación a la invocación...*, p. 162.

<sup>79</sup> MARCEL, G., “Muerte e inmortalidad”, en *Homo viator...*, p. 305.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 306.

Su objetivo era poner de relieve que el amor es el reconocimiento de una exigencia de plenitud y de inmortalidad ínsita en la entraña del ser humano y, por lo tanto, no subjetiva ni un simple deseo.

La fidelidad reclama una negación expresa de la muerte y una apertura al misterio ontológico. La fidelidad creadora nos lleva al testimonio, a la ética, lo cual exige una incondicionalidad, marca del Absoluto<sup>81</sup>.

Ahora bien, esto no es un conocimiento verificable; es un conocimiento existencial de la presencia de un ser personal y como tal está marcado por la oscuridad<sup>82</sup>. No hay evidencia objetiva sino seguridad vivida y existencial de que eso tiene que ser así, por eso interviene la libertad. Es un riesgo que hay que correr si no se quiere deshumanizar el mundo asimilando el hombre a la máquina y quitarle todo su valor.

Podemos encontrar, siguiendo las indicaciones de Julia Urabayen<sup>83</sup>, una gran similitud y oposición entre el pensamiento de Marcel y de Sartre. Para éste la muerte está relacionada con el “ser-para-otro”, es decir, la intersubjetividad<sup>84</sup>. El otro tiene un papel fundamental en la caída en el olvido del ser muerto.

La pervivencia del ser muerto o su caída en el olvido dependen, según Sartre, de la decisión del Otro, pues se trata de una supervivencia subjetiva: en la fama o en el recuerdo pero no de una inmortalidad personal. Esto es así porque Sartre ha rechazado tanto la interpretación realista como la interpretación idealista de la muerte y la ha asimilado a una alienación.

La interpretación realista interpreta la muerte como una puerta a eso que está más allá de la vida humana, un contacto inmediato con lo no-humano. Así vista, la muerte es un límite con el que el hombre no puede hacer nada, escapa al hombre. Pero el idealismo se niega a aceptar esta visión de la muerte: el hombre puede humanizar o hacer suya la muerte, que se presenta como término que dota de sentido a la existencia y a la vida. El culmen de este idealismo, según Sartre, será Heidegger, para quien la muerte es la posibilidad más propia del Dasein<sup>85</sup>.

Sartre rechaza ambas interpretaciones: por un lado, como realidad humana no puede ser esa puerta abierta al absoluto y, por otro, el intento de humanizarla es una

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 310.

<sup>82</sup> MARCEL, G. “El voto creador como esencia de la paternidad”, en *Homo viator*, p. 109.

<sup>83</sup> URABAYEN, J., op. cit., p. 729 ss.

<sup>84</sup> SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Segunda edición en Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Buenos Aires 2005, pp. 731 ss.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, pp. 719-720.

alternativa seductora pero imposible. La muerte no es la posibilidad más propia sino la nihilización de todas las posibilidades propias, como hemos visto en el primer capítulo. No es un término que dé sentido a la vida, como puede pretender por ejemplo el cristianismo. Si el término no es elegido, entonces la vida carece de libertad y de sentido. Puesto que la muerte no aparece bajo el signo de la libertad no podemos sino quitar a la vida toda su significación<sup>86</sup>.

La muerte es nihilización y alienación, no es ni una posibilidad de dar sentido a la propia vida ni un ir más allá de la muerte.

“La muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación. Si hemos de morir, nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas permanece indeterminada”<sup>87</sup>.

Esto es así para Sartre porque el “*para-sí*” es el ser que reclama siempre un después y nunca un “ser-para-la-muerte”, de ahí que, frente a Heidegger, piense que la muerte no puedo esperarla. La muerte convierte al hombre en un ser “*en-sí*” que queda a disposición absoluta del Otro, pero nunca lo convierte en un “*ser-en-sí-para-sí*”. Para Sartre la muerte es la victoria definitiva del Otro, ya que para él las relaciones intersubjetivas son relaciones de lucha entre dos libertades que intentan imponerse. En el fondo, la intersubjetividad es pura alienación, mientras que para Marcel es crecimiento del ser personal.

Para Marcel, a diferencia de Sartre, el Otro no crea o decide acerca de la supervivencia real del otro. Sólo afirmando que el Otro es quien decide si el muerto sobrevivirá o no, puede afirmarse que la muerte es una alienación absoluta ante el Otro. Pero la muerte es, para Marcel, una prueba de fidelidad y de amor. El problema de la supervivencia no es tal para el amor. Algo no objetivable, como dijimos, pero sí una seguridad existencial, eso sí, marcado por la *oscuridad*. Al no poder demostrarse se necesita la libertad para correr el riesgo de aceptar que el hombre es inmortal, y aceptar el riesgo supone una determinada visión del tiempo y de la muerte, visión tristemente

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 729-730.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 659.

tecnificada cuando no se corre ese riesgo y, por tanto, deshumanizada. Sería asimilar el hombre a la máquina y negarle todo su valor.

Negar la inmortalidad es reducir al ser humano a mera cosa, mientras que afirmar la inmortalidad es hacer del hombre alguien que no puede anonadarse, un ser que no puede dejar de ser. Negamos el carácter último de la muerte pero no su carácter trágico, de ahí la posibilidad de la desesperación.

El bello riesgo es, en el fondo, el conflicto entre el amor y la muerte: el amor no deja lugar a la muerte, pero si falta el amor, la muerte lo absorbe todo.

“Libertad, ¿para qué?, preguntaría Lenin. En efecto, el nihilismo sartriano ha logrado refutar a Heidegger y a Scheler pero adolece de subjetivismo voluntarista y, sobre todo, se demuestra incapaz de fundar con el mínimo de coherencia una praxis y una ética. Pues “todo es absurdo” equivale, a la postre, a un “todo es vano”, “todo es igual”, “todo está permitido”... el indeferentismo ético-pragmático tan paralizador como los moralismos espiritualistas contra los que se encarnizara Feuerbach”<sup>88</sup>.

Afirmar el carácter de *moriturus*, como lo hemos afirmado en el primer capítulo, no sería dulcificar el aspecto mortal del hombre como si se tratase de un final de melodía, que es la crítica de Sartre a la visión idealista, acorde de resolución al término de una melodía. Buscar el sentido de la vida y de la muerte no es dulcificar la muerte, sino ver en la estructura ontológica humana la posibilidad de hablar del sentido. El mismo Sartre la encontró cuando afirmó que:

“(La muerte) Como nihilización siempre posible de mis posibles... no puede pertenecer a la estructura ontológica del para-sí”<sup>89</sup>.

Declarar que el hombre es “ser-para-la-muerte”, *moriturus*, como hemos afirmado, no es sino asumir el carácter trágico del hombre pero también es aceptar que la estructura ontológica del hombre exige *otra* cosa. Sartre vive de cara a la muerte, pero ésta le inutiliza todo; el personalismo vive de cara a la muerte, pero la vida es

---

<sup>88</sup> Queda de nuevo patente el “leiv motiv” de Ruiz de la Peña sobre las consecuencias de la respuesta del absurdo ante la pregunta por el sentido que ya señalamos en el primer capítulo de este estudio. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza, salvación...*, p. 48.

<sup>89</sup> SARTRE, L. P., *El ser y la nada...*, p. 737.

utilizable y respirable. ¿Qué impidió a Sartre ver en el hombre algo más si tan claro tuvo que la muerte no pertenecía a la estructura ontológica del hombre, que venía por añadidura? A veces da la sensación que Sartre recrea el aroma del argumento epicúreo en cuanto a la exteriorización de la muerte frente a Scheler y Heidegger<sup>90</sup>, además su subjetivismo voluntarista rezuma un nihilismo que impide una fundamentación coherente de la ética, como hemos visto con Ruiz de la Peña y como señala también el profesor Fernández del Riesgo<sup>91</sup>. Creemos que cabe otra ontología que destaque la contingencia de los seres pero que postule una religación que done de consistencia la realidad óntica.

### 3.3. La muerte del prójimo

Hemos dejado a Levinas en último lugar porque creemos, desde nuestra humilde opinión, que en él se da una radicalización del Otro. Aquí la reflexión sobre la persona amada pasa a un segundo plano, sufre un quiebro en beneficio de una reflexión en torno al Otro y lo que su existencia conlleva, del lejano tanto como del cercano, del vecino como del extranjero.

Muchos años antes de la reflexión de Levinas, Hermann Cohen, desde las mismas entrañas del judaísmo, ya se encargó de recordar que el concepto *rea* era un concepto que abarcaba mucho más de lo que se pensaba. *Rea* no es el compatriota, sino el Otro<sup>92</sup>. Sólo desde aquí es comprensible el posicionamiento de estos autores. Más tarde comprobaremos la importancia de su producción en nuestro estudio.

De nuevo, con Levinas, nos encontramos otro autor que arremete contra Heidegger porque en su reflexión no hay mención de la muerte de los demás, de la muerte del Otro. Para Levinas la muerte va a adquirir sentido desde la muerte de los demás, cuestión que no es, como ya vimos, una simple experiencia de segunda mano. Esta falta de experiencia demuestra la pasividad de la que hemos estado hablando más arriba. No hay una anticipación ni una comprensión de la nada. Pasividad frente al enfoque intencional dado en la filosofía de la que es heredero nuestro autor.

---

<sup>90</sup> Tal y como ha comentado Françoise Dastur, al convertir Sartre la muerte en un límite simplemente *externo*, concede al *para-sí* una libertad infinita, cosa que parece tan “idealista” como la “humanización de la muerte” que atribuye falsamente a Heidegger y al cristianismo, puesto que, según él mismo afirma, logra así “escapar” de la muerte convirtiéndola en un simple “límite de hecho” que no nos afecta, como ya hizo Epicuro. Dastur F., *La muerte. Ensayo sobre la finitud...*, pp. 188-189.

<sup>91</sup> Fernández del Riesgo, M., *Antropología de la muerte...*, p. 287.

<sup>92</sup> COHEN, H., *El otro*, Anthropos, Barcelona 2004, p. 20.



La experiencia de la muerte es la experiencia de la muerte de *alguien, de un rostro*. Desde mi responsabilidad hacia el Otro el origen del sentido no es la identificación del Mismo consigo mismo en la muerte del Otro sino que el origen del sentido es otro: *ruptura del Mismo, pasividad, desmesura, diacronía inmemorial, desinterés*. Por eso decíamos que no es una simple experiencia de segunda mano. Se trata de algo más.

La muerte del prójimo no es un “saber” sobre la muerte. No hay conocimiento, ni encuentro de la conciencia con el anonadamiento. No hay más que la experiencia externa de un proceso en el que alguien termina. No es visión, no hay nada objetivo, sino pura emoción, *inquietud en lo desconocido*.

Este es el origen de la pregunta que hemos señalado en el apartado anterior, pero aquí es donde nos corresponde dar un paso hacia delante: la pregunta se reduce a la responsabilidad del interrogante, pregunta que relacionará tiempo e infinito en la muerte del Otro. Responsabilidad hacia él en lo desconocido, ni se ve ni se prevé, ni objeto ni tema. Ni representación ni intencionalidad. Es emoción, afectividad sin intencionalidad. La pregunta va más allá del ser y del parecer.

La transferencia de la muerte a uno mismo pertenece a la intriga de uno mismo. Pero el yo no es asimilación del Otro. El yo despierta en su unicidad respondiendo por los otros. Mi muerte es participar en la muerte de los demás, sobrevivir como culpable.

La muerte no es sólo fin, también pregunta, pregunta sin planteamiento del problema, pregunta en la que se hace versión hacia el Otro: “soy responsable del Otro en la medida en que es mortal”. La muerte del Otro es la primera muerte. Desde aquí hemos visto que busca Levinas el tiempo.

Antes de angustia, concepto heideggeriano, hay *responsabilidad*. La muerte de los otros tiene un significado que no se limita a la muerte porque hay cosas en las que nuestro ser no cuenta en primer lugar. La visión desde el ser no es sino una visión monolítica que nada entiende de aquello que viene más allá de sí, de ese ser. Ahí radica la reflexión de Levinas.

No cuenta en primer lugar, como hemos dicho, porque lo que hay en el fondo del Mismo es la *inquietud* por el Otro, inquietud indiscernible. Imposibilidad de identificación entre el *Yo* y el *Otro*. De la imposibilidad de esta síntesis entre el *Yo* y el

*Otro* se desprende la *diacronía*, la *diástole*. Esta paciencia será la que nos abra al infinito<sup>93</sup>.

La muerte en el rostro del Otro hombre afecta al Mismo haciendo estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él. Esta pregunta sobre la muerte es su propia respuesta: es mi responsabilidad por la muerte del Otro. Es pregunta, ruego, que está antes de todo diálogo. Pregunta que incluye la respuesta como responsabilidad ética, como evasión imposible. Mi propia muerte es ese absurdo que permite la gratuidad de mi responsabilidad hacia el prójimo<sup>94</sup>.

El Otro me toma como rehén; significar es significar uno para Otro y “uno” es exposición inmediata a otros; yo que está incluso fuera del concepto “yo”. Ni siquiera cabe la posibilidad de sustraerse a tal responsabilidad, más grave que la imposibilidad de escapar a la muerte.<sup>95</sup> El *Otro* despierta al Mismo, agita el reposo, inquietud “de repente”, y así el tiempo se convierte en un tiempo hecho de “de repente” en el que el Otro despierta al Mismo.

“La identidad del presente se fracciona en una inagotable multiplicidad de posibles que suspenden el instante”<sup>96</sup>.

Es estado de “no reposo”, el despertar como intriga de la ética. La ética me da una identidad, pero es la de asignado, responsable que no puede ser sustituido. En la responsabilidad obtiene el yo su carácter único, pero es pasivo, en forma “para el Otro”. El “Yo” es desplazado.

Esta responsabilidad tiene significado como *Decir*. Obligación existente antes del lenguaje, antes de lo *Dicho*, y en este *Decir* aparezco como acusado, en acusativo<sup>97</sup>. Unicidad es imposibilidad de escapatoria. El *Decir* se formula como “heme aquí”, testimonio antes de diálogo. De ahí que ningún *Dicho*, en el fondo, iguala la singularidad del *Decir*.

El sujeto como rehén no tiene inicio (an-arquía), está antes de todo presente. Por eso la memoria no llega a sincronizar su subjetividad. Un pasado que no fue nunca presente, inmemorial. Por tanto, acercamiento al prójimo paradójico, cuanto más cerca,

---

<sup>93</sup> LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo...*, p. 132.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 139.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 167

<sup>96</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, p. 251.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 193.

más lejos se está. Esta paradoja introduce la gloria del Infinito en la relación intersubjetiva.

Se es responsable antes de toda decisión. El otro siempre es el primero en llegar. Heidegger subrayaba la libertad sin responsabilidad. Lévinas subrayará que la responsabilidad no reside en ningún compromiso. Es des-inter-és, que traducirá Levinas en *Trascendencia* y deseo de *Bien*.

Todo lo aportado por Levinas en este estudio no puede sino ser subrayado por alguien que ya mucho antes que él dejó las puertas abiertas a esta reflexión:

“Entre tú y él hay reciprocidad del don; tú le dices Tú y te das a él, él te dice Tú y se da a ti. Respecto de él no puedes ponerte de acuerdo con otros, estás solo con él; pero él te enseña a encontrar a otros y a mantener su encuentro; y, por el favor de sus apariciones y por la melancolía de sus despedidas, te conduce hacia el Tú, en el cual se cruzan las líneas paralelas de las relaciones. No te ayuda a conservarte en vida, solamente te ayuda a vislumbrar la eternidad”<sup>98</sup>.

#### 4. DEL MISTERIO DE LA MUERTE AL MISTERIO DE LA VIDA

Vamos acercándonos al final de este capítulo en referencia al sentido de la vida. Las categorías fundamentales que se nos han ido revelando nos darán la posibilidad de dar una respuesta a dicha cuestión. Estas categorías son *compromiso* y *fidelidad*. Al comprometer mi futuro con una fidelidad forjo mi personalidad, hay algo de mí que perdura venciendo las emergencias imprevisibles que me reserva el porvenir.

Desde aquí afirmamos que la fidelidad es un estado constante de permeabilidad, presencia eternizante activamente. Por eso la fidelidad es siempre fidelidad creadora, testimonio creador. El ser humano es un ser implicado en un drama y eso conlleva afirmarse o negarse, es decir, implica la libertad<sup>99</sup>. En la medida en que desde la libertad voy comprometiéndome en una fidelidad, mi vida va tornándose en pura consagración, en pura disponibilidad<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> BUBER, M., *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1992, p. 33.

<sup>99</sup> MARCEL, G., *Ser y tener...*, p. 148.

<sup>100</sup> MARCEL, G., *De la negación a la invocación...*, p. 89.

Pero, ¿la libertad y la consagración en qué? En la filosofía personalista entendemos que en dos aspectos fundamentales que se tornarán en pilares de la experiencia del sentido:

#### **4.1. Libertad y consagración en cuanto que autobiografía**

Para Zubiri el poder de lo real está constituido por Dios como fuente, y desde esa gravedad de lo real y desde su visión del hombre como *inteligencia sentiente*, cuyo acto formal es la impresión de realidad, la realidad se convierte así en ultimidad, en ocasión de proyecto para el hombre. Ahí estarían radicados tanto el carácter posibilitante de la realidad como el impelente, ya que la realidad impondría al hombre la tarea de realizarse, impele a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar<sup>101</sup>.

Desde este poder de lo real quedamos ligados a él para poder ser relativamente absolutos (“frente a”). He aquí el concepto fundamental de *religación* para Zubiri<sup>102</sup>. De ahí que el ser humano se vea siempre lanzado hacia la realidad, de ahí que podamos decir que el ser humano es “realidad-en-hacia”<sup>103</sup>.

Desde el sentido del fundamento de la realidad, el ser humano, impelido por ella, es ser humano en autoposesión, pero autoposesión en decurrencia. Aquí se encuentra la esencia de la autobiografía: autoposesión de su propia realidad<sup>104</sup>. Si el hombre es “animal de realidades”, cuánto más será en cuanto autoposeedor de su propia realidad. El hombre “Yo” no sólo es “de suyo”, como las cosas, sino que se caracteriza porque también es *suidad*, forma de la realidad humana en cuanto tal.

“El dinamismo de la suidad no es otra cosa sino el dinamismo de la personalización”<sup>105</sup>.

El hombre es sustantividad abierta a realizarse. El animal se hace a sí mismo pero no se realiza<sup>106</sup>. La vida es ir tomando posesión de su propia realidad en cuanto tal. La vida es realización personal.

---

<sup>101</sup> ZUBIRI, X., *El hombre y Dios...*, pp. 82-83.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>104</sup> Julián Marías también resaltará el sentido biográfico de la vida, el hecho de que la vida se pueda contar, si bien la plataforma metafísica que él recupera es “la vida”, mientras que para Zubiri es “la realidad”. *Antropología metafísica...*, p. 54.

<sup>105</sup> ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad...*, p. 225.

“La religación no es una función entre mil otras de la vida humana, sino que es su dimensión radical en la aceptación más estricta del vocablo: es, en efecto, la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo un “yo” sino “su yo”... Religado al poder de lo real no solo va elaborando su yo sino que va elaborándolo tomando posición frente a la fundamentalidad que le hace ser”<sup>107</sup>.

De esto vendrá que la realidad es *enigmática*, porque vivir es hacer mi relativo ser absoluto y éste es *enigmático* por serlo el poder de lo real en que se funda. La vivencia del enigma de la realidad es la *inquietud* de la que venimos hablando. Reposo dinámico, inquietud por lo absoluto del ser. ¿Qué va a ser de mí? ¿Qué va a ser de mí, puesto que aquel ser lo hago yo?

Pero si retomamos nuestro discurso, ser persona es ser realidad en propiedad. Además de ser por naturaleza, el hombre será hombre también por apropiación. El hombre, poco a poco, va constituyendo su “*mi*”, la forma que va a tener su “*mi*”. Con palabras de Julián Marías, la persona no está ahí sino que “está viniendo”. Su ser actual es estarse haciendo. “Estar” es “seguir estando”. *Yo* es ese nombre que damos a esa condición programática y viviente. Ser es disponerse a ser, y por eso es *disposición y disponibilidad*<sup>108</sup>. Para hacerse es necesaria mucha disponibilidad por parte de todas las partes implicadas.

El “*mi*” es un presupuesto de lo que voy a hacer yo con él prospectivamente, ya que repectivamente soy lo que he hecho de mí. De lo contrario la existencia estaría sustentada en el vacío, sería “pasión inútil”, expresión prototipo del existencialismo. No se trata de esto sino de que en cada instante lo que el hombre logra no es el “*mi*”, sino la forma en que se configura el “*mi*”, la figura de su sustancia, lo que se ha logrado ser personalmente con lo que ya se es como persona. *En esta configuración es donde radica el problema metafísico de la felicidad*<sup>109</sup>.

Es decir, el hombre va siendo desde lo que ya es a lo que va queriendo ser<sup>110</sup>. Por eso habría una clara diferencia entre realidad sustantiva y ser.

---

<sup>106</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 66.

<sup>107</sup> ZUBIRI, X., *El hombre y Dios...*, p. 115

<sup>108</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica...*, p. 43.

<sup>109</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 152.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, pp. 169-174.

“La realidad es lo que se está realizando, la huella de lo que se realizó y la tendencia a lo que se va a realizar. Pero el ser es la figura de todo ello en su actualidad misma; una estructura que abarca en todo instante mi ser por entero y lo reasume. Es todo mi ser en cada instante”<sup>111</sup>.

Por eso dijimos que el tiempo tiene figura, la figura que el transcurso decanta en mi ser por reasunción. La figura del tiempo descansa en la figuralidad del ser y no al revés.

El hombre es la realización de un proyecto, esa mezcla de irrealidad y realidad por la que se va apropiando las posibilidades. Y ahí radica el sentido de la existencia, en que cada instante pone en juego su personalidad entera. No define sólo lo que ahora está queriendo ser, sino la manera de reasumir todo lo que hasta ahora ha sido. La vida humana es instalación, “encontrarse”, punto desde donde siempre parto a la hora de hacer o realizar el proyecto. La instalación es lo que hace que pueda proyectarme y no simplemente “estar lanzado”<sup>112</sup>.

Por eso la personalidad tiene en todo instante la constitutiva posibilidad de ser renovada por entero hasta respecto del pasado y no sólo del porvenir.

“Tiene, si se quiere, una posibilidad siempre abierta de fijación definitoria. En cierto modo, la flexibilidad de la reasunción”<sup>113</sup>.

Así pues, lo decisivo no está en el sentido de la vida real, sino en que la vida sea una realidad que, por ser ella misma lo que es como realidad, tiene que tener sentido. **El problema no es el sentido de la realidad sino la realidad del sentido mismo como momento real de la vida real.** La vida humana es tal que tiene que tener sentido por lo que es. El sentido se halla fundado en la realidad y no al revés. Todo sentido reposa sobre una realidad<sup>114</sup>. Detengámonos unos momentos.

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 186.

<sup>112</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica...*, p. 87.

<sup>113</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 186.

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 206-207.

En el dinamismo de la personalización, aquello con que el hombre hace su vida y ejecuta el dinamismo de su suidad, es algo que tiene una estructura de *sentido* respecto de la persona y respecto de la vida que el hombre ejecuta con las cosas. Es un *sentido*.

Y precisamente porque es un sentido, las cosas cobran un carácter *sui generis* peculiar, como sentido respecto de la vida. En primer lugar porque adquieren carácter de *instancias*, urgen al hombre; y en segundo lugar porque al ejecutar un acto, al cual el hombre está obligado, tiene que hacerlo recurriendo a esas cosas y a sí mismo a modo de *recursos*. *Recursos-instancia* es estructura formal del sentido en cuanto tal<sup>115</sup>.

Estas instancias y recursos están fundados en la *condición*, es decir, en la capacidad que posee la realidad para estar constituida en sentido<sup>116</sup>. Y la condición, con la cual no basta para que haya acción, se convierte en *posibilidad*: las distintas acciones que pueden hacerse con las cosas<sup>117</sup>.

Ahora bien, las posibilidades son posibilidades para unas acciones propias y enteras de la sustantividad en cuanto tal; recursos para unas acciones que son acciones de una sustantividad. Esta fuerza que impone al hombre tanto las posibilidades como los recursos tiene un nombre concreto al que ya hemos hecho referencia: poder. El poder es la dominancia de la realidad en tanto que realidad.

El hombre estaría, entonces, siempre determinado por el poder de lo real en tanto que real. Este poder es posibilitante e impelente. El resultado sería la *apropiación* por parte del hombre de sus posibilidades. Ahora bien, esa apropiación de posibilidades tiene una consecuencia: que en su apropiación es como las posibilidades se actualizan en cosas y realidades. Y se actualizan por el intrínseco poder que tienen. Mi apropiación confiere poder a una posibilidad, y anula el poder del resto de las posibilidades que no han sido apropiadas sino rechazadas. Por consiguiente, habría un momento en la apropiación en virtud del cual el poder de la posibilidad se apodera del hombre: el *apoderamiento*. El hombre tiene poder y está apoderado por lo que hace (quizás sea otra forma de leer el “absoluto relativo” de Zubiri)<sup>118</sup>.

La conclusión de este proceso sería la afirmación de que el dinamismo de la personalización es el apoderamiento de posibilidades. El dinamismo de la suidad es el

---

<sup>115</sup> ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad...*, p. 226.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 228.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, pp. 235-236.

dinamismo de la personalización por apoderamiento. Esto es: la apropiación del proyecto<sup>119</sup>.

Para Julián Marías el sentido también reside en la realidad que llamamos vida, o mejor dicho, el sentido descansa sobre la intensidad y dirección que se le da a la vida, lo que él llama la *estructura vectorial de la vida*<sup>120</sup>. La intensidad y orientación dan importancia y significación, o lo que es lo mismo, sentido.

Sólo desde esta visión del sentido de la realidad puede verse la historia como cuasi-creación. No sólo voy siendo sino que voy surgiendo de mí mismo. Zubiri denominará *acrecencia o crecida entitativa* al hecho de que no soy algo que voy siendo sino que estoy surgiendo de mí mismo. El ser es siendo crescente<sup>121</sup>, dando de sí.

Así pues el hombre opta haciéndose cargo de la realidad. Es inconcluso. La vida no está en lo que se hace, sino que lo que se hace, se hace para vivir de una manera o de otra, para poseerse en una o en otra confirmación. De ahí que la vida se despliegue en una tensión dinámica<sup>122</sup>. Tensión descrita por los tres momentos en que está descrita la vida y por la cual forman una unidad radical: nacer, decurso y morir. La unidad de los tres momentos radica en que el sentido último le viene dado de la mismidad con que se va definiendo la sustantividad a lo largo de las situaciones vitales. La vida es única porque la sustantividad es siempre la misma sin ser nunca lo mismo<sup>123</sup>.

Las consecuencias de lo dicho sobre el tiempo y lo que acabamos de decir es que el hombre es tanto *autor* como *agente* de su vida. La duración y las decisiones lo convierten en agente y autor respectivamente, al que hay que añadir una tercera característica: *actor*. Continuidad durativa (agente), decisión de proyectos (autor) y aceptación del curso destinacional (actor). En estos tres momentos estaría constituida la autoposesión. Según Zubiri el existencialismo sólo se centró en el carácter del hombre como autor, como sujeto que decide su proyecto, pero un proyecto vacío, de ahí la angustia como característica de dicho movimiento<sup>124</sup>.

Como *agente* el hombre es continuidad del hacer, conexión corriente de la duración; se viviría como naturaleza. Como *autor*, el hombre se vive como conexión decurrente del proyecto argumentativo; se vive como historia. No se podría ser autor sin ser agente. Pero al revés sí. No hay historia sin naturaleza, sí hay naturaleza sin historia.

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 249.

<sup>120</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica...*, pp. 55 y 88.

<sup>121</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 213.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 553.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 586.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 593.



Y como *actor*, el hombre vive dentro de una trama transindividual. Ellacuría les ha dado el nombre de *ejecución, opción y aceptación*<sup>125</sup>. Si sólo se destaca la última tenemos puro sometimiento. Las tres son las formas de la autoposición. Tres formas de aceptar la temporalidad pero que distorsionan la realidad humana si no se les mantiene a las tres en su justo equilibrio.

Más que decir del tiempo, como querían los antiguos, que lo devora todo, habría que decir que, lo desvela, lo plenifica. De ahí que tanto tenga que decir la esperanza como estructura ontológica del hombre y que veremos en el siguiente capítulo. Quizás el hombre sea más hacedor que “pastor” (Heidegger)<sup>126</sup>.

De ahí que Carlos Díaz haya podido hablar del tiempo con una de las expresiones más llamativas que hemos trabajado, por su sencillez y por su profundidad:

“El tiempo es la intimidad de mi espacio, lo que le hace profundo, mío e irrepetible. Dicen que la persona es un ser-en-el-tiempo; mejor sería decir que somos seres-desde-el-tiempo”<sup>127</sup>.

En la vida así entendida está en juego la construcción de mi personalidad. Los problemas derivados de aquí serán la libertad, la temporalidad y la realización del proyecto. Por la libertad el hombre es creación, por la temporalidad no es todavía lo que proyecta ser. No es el momento ahora de repetir todo lo que dijimos ya sobre el tiempo salvo recordar la vida como duración, futurición y emplazamiento, vivencia de la vida como un todo.

Sin embargo, para Cioran el hombre es “el que no es” y de ahí procede su ferocidad. Al despertar de sus orígenes (el no ser) convierte la eternidad en porvenir (ya que, según vimos, la eternidad es la ausencia de saber, la ausencia de deseo). El porvenir crea el tiempo y crea la historia. Queda claro entonces lo ridículo y la debilidad de todo cuanto existe. En lugar de encontrarse consigo mismo en intemporalidad, el hombre dirigió sus facultades hacia el exterior, hacia la historia, hacia el proyecto personal, diríamos en este caso, y ahí se pierde<sup>128</sup>. Esa obsesión es un principio demoníaco.

---

<sup>125</sup> ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica...*, pp. 375-379.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 385

<sup>127</sup> DÍAZ, C., *Soy amado, luego existo. Yo valgo, nosotros valemos, Volumen II...*, p. 112.

<sup>128</sup> CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo...*, p. 23.

Hemos sustituido la ausencia por el acontecimiento, y todo acontecimiento (recordemos que el acontecer es para Zubiri lo relacionado con el proyecto) nos hace mella y nos roe ya que surge a expensas de nuestra duración, de nuestro tiempo. Habría relación directamente proporcional entre la multiplicación de nuestras necesidades y el aumento de nuestros terrores. Librarnos de deseos y proyectos es librarnos del destino. Y lo que no asumimos es que la vida verdadera se da en la renuncia, en la desposesión<sup>129</sup>.

La libertad, entonces, nada tendría que ver con la elección y con la realización sino con la libertad de la perfección y del acto. Cualquier sí o cualquier no ya te hace un esclavo. Para Cioran no hay “suidad”, ni personalidad, sino supresión de identidad. Todo lo anterior no sería sino producto de una neurosis ante la que el máximo placer es el alivio de no tener que hacer un buen o mal papel ante nadie. La redención está en la retractación de todos nuestros actos<sup>130</sup>.

Toda la búsqueda de lo expuesto más arriba no sería sino una traición a la vida, una locura que cree caminar sobre algo sólido. Empezar cualquier proyecto es inútil, es intentar engañar a la nada con cosas que son más nulas que ella<sup>131</sup>. Todo esto se trata de engaños. El ser humano se pega por naderías grandiosas, es capaz de encerrarse en abstracciones con ansia de martirio<sup>132</sup>. Pero, ya lo dijimos, todo proyecto es una forma de esclavitud camuflada. Los hombres ya no saben ser inútiles: se inventan caminos que seguir, puntos que alcanzar, necesidades que realizar. ¡Qué pena no poder saborear la imperfección<sup>133</sup>! Allí todo se paraliza en la inmensa duda.

#### **4.2. Libertad y consagración al Otro**

En la medida en que yo creo yo existo. Accedo al creer en tanto que existente y creer es siempre creer en un Tú, en una realidad personal o supra-personal susceptible de ser invocada o colocada más allá de todo juicio sobre un dato objetivo cualquiera. Y es que la primera palabra básica *Yo-Tú*, tal y como nos ha enseñado Martin Buber, no surge por la mera unión de ambos, sino porque es de una índole anterior a eso que llamamos *Yo*<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.102.

<sup>131</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, p. 112.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>133</sup> CIORAN, E. M., *Breviario de los vencidos...*, p. 15.

<sup>134</sup> BUBER, M. *Yo y tú...*, p. 26.

Entrar en el mundo del *Tú* es entrar en el mundo de la relación, no de la experiencia. No se trata del mundo de lo experimentable y, sin embargo, llena el orbe, el mundo. No es que nada exista fuera del mundo del *Tú*, pero sí que todo se ilumina bajo su presencia. Por sus apariciones y la melancolía de sus despedidas eres conducido hacia ese *Tú*, ámbito y zona donde se cruzan las líneas de las relaciones. El *Tú* es la ruptura del *Yo* hegemónico, ruptura de la que también nos ha hablado Levinas (hemos de agradecer al mundo judío la aportación de toda una filosofía de ruptura de la razón fría y calculadora occidental para introducirnos en la *razón cálida*, la razón convertida en pura apertura al *Otro*, la razón que se traduce en palabra, la palabra que una vez donada constituye al sujeto de la palabra, razón basada en el *Hesed-benevolencia-* y *el Emet-fidelidad- bíblicos*)<sup>135</sup>.

Precisamente ha sido la relación lo que nos ha permitido captar el carácter misterioso de la muerte. Aceptación gozosa de una alteridad, de una trascendencia, que acojo en mi interior.

El amor es el sentido de la existencia y lo propio del hombre es dar testimonio de esto. El sujeto se realiza saliendo de sí en la donación<sup>136</sup>. El hombre constitutivamente está abierto al Otro y el ser humano libre es el que quiere sin arbitrariedad, por eso *destino y libertad* van juntos para Buber, porque en la libertad descubro la acción que me requiere, ahí está el misterio. Misterio que, por otra parte, también se muestra en la resistencia primera a no poder realizar la libertad tal y como yo pensaba. El sentido para Buber es esta unidad de libertad y destino en el encuentro con el *Tú*<sup>137</sup>.

Incluso podemos afirmar que los otros van configurando la realidad de mi propia vida. El problema del Otro no es un problema de mónadas sino un problema de humanidad, de convivencia. Mi vida está configurada en mi realidad por las vidas de los demás<sup>138</sup>. También Buber manifiesta que el fundamento de “estar-con-los otros” es doble y uno a la vez: el deseo de ser confirmado por los otros en que se es y en el que se puede llegar a ser, así como la capacidad surgida de confirmar a sus prójimos<sup>139</sup>.

O lo que es lo mismo:

---

<sup>135</sup> DÍAZ, C., *Cuando la razón se hace palabra*, Madre Tierra, Móstoles 1992, p. 71.

<sup>136</sup> MARCEL, G., *Ser y tener...*, p. 267.

<sup>137</sup> BUBER, M. *Tú y yo...*, p. 51

<sup>138</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre...*, p. 236-240; 279; 307; 553.

<sup>139</sup> BUBER, M. *El conocimiento del hombre*, Caparrós, Madrid, 2005, p. 18.

“A los seres humanos les es necesario confirmarse entre sí en su ser individual a través de reencuentros auténticos... El ser humano quiere ser confirmado en su ser por otro ser humano y quiere estar presente en el ser del otro. La persona necesita de la confirmación, porque es necesaria a lo humano en cuanto humano”<sup>140</sup>.

Es la importancia de la interacción que tanto ha destacado también Carlos Díaz, interacción que confirma o desconforma la identidad, interacción que exige la confianza como cuarta dimensión de la mirada, interacción que anima a la creación de la imagen del propio yo y que seguirá retroalimentando esa misma interacción<sup>141</sup>.

Es entonces cuando el Otro deja de ser un semejante para convertirse en un prójimo. El Otro no aparece a mi lado por un “consentimiento vulgar”,<sup>142</sup> que le doy, sino que aparece como elemento necesario para mi propia realización. Los otros me hacen ser y desarrollarme. La persona no se conoce y se encuentra sino en los otros. **Ser es amar. Ser es exponerse**, como bien supo y vivió Mounier, al que estudiaremos despacio en la segunda parte de este estudio<sup>143</sup>. **Y, por tanto, el amor quiere la realización de la persona. Amo, luego el ser es y la vida vale la pena ser vivida**<sup>144</sup>. **Soy amado, luego existo**<sup>145</sup>.

La dinámica del ser humano no es la de un yo cerrado y clausurado sino que es la dinámica de que sólo se retiene lo que se comunica. Quien dice persona dice encuentro, advenimiento, **acontecimiento**. Desde el encuentro con el Tú se produce el encuentro del Yo consigo mismo, por eso el verdadero infierno sería la ausencia del Otro<sup>146</sup>.

En este sentido, y tal como lo experimentamos en la cotidianidad, desde que existimos necesitamos que nos donen<sup>147</sup>, que nos cuiden, que nos quieran y que nos mimen. Toda relación comienza con el vocativo. La realidad humana no comienza por el ego nominativo sino por la vocativa imploración al Tú.

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>141</sup> DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Colección Persona vol. 1, Kadmos, Salamanca 2003, pp. 87ss.

<sup>142</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria, Obras completas I...* p.221.

<sup>143</sup> MOUNIER, E., *El personalismo, Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 475.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 477-478.

<sup>145</sup> Tesis central del libro ya citado del profesor DÍAZ, C., *Soy amado, luego existo*.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, pp. 70-75.

<sup>147</sup> Seguiremos la presentación del profesor Carlos Díaz sobre la dinámica amorosa de la persona, en *ibíd.*, 105ss.

Como respuesta al vocativo surge el genitivo; si desde la vertiente que pide el vocativo es la relación en su forma de petición, desde la vertiente que dona el genitivo es la relación en forma de respuesta. El genitivo que responde es la relación entre la palabra que solicita (Wort) y la que responde (Antwort) con responsabilidad (Verantwortlichkeit) por el Otro<sup>148</sup>.

La experiencia de esa buena relación vocativo-genitivo se traduce en el dativo, en el para ti, pues aquel que ha experimentado el amor sabe que eso ha de difundirse. Por eso es dativo, donación, donativo. Y dentro de ese dativo destaca el dativo de tiempo, pero no tiempo “cronológico” sino “kairótico”, el tiempo del que se entrega totalmente en ese tiempo. El resultado ya expuesto más arriba es que sólo se posee lo que se ama. Por eso el auténtico dativo acepta el sufrimiento o la pérdida en beneficio de aquello que ama.

Hay un gesto de dativo que suele costar incluso más esfuerzo que regalar: perdonar, mostrar al Otro que no lo rechazamos por lo que hizo, que pese a todo lo aceptamos y confiamos en sus posibilidades de mejora.

Y quien gozó de una vida dativa termina haciendo del dativo un ablativo; el ablativo es un dativo hecho un hábito vital. Todo va conspirando en favor de los demás cuando se ha hecho de la vida un don en cualquier tiempo y lugar.

Y al final el nominativo. Al contrario que Descartes. Es al final cuando surge el Yo maduro, el Yo que verdaderamente conoce y ama. Es el “Tú-palabra-pobre” el que desde la “Proto-palabra” me ayuda a conocer la realidad constitutiva del Otro y a reconocer la propia. Por eso más que hablar de autonomía tendríamos que hablar de “*pauperonomía*”<sup>149</sup>. Sin el reconocimiento de la gratuidad previa del Otro sobre mí no existe auténtica autonomía. Afirmación de autonomía en la alteridad, Tú y Yo emergemos dialogalmente desde nuestra *pauperonomía*, desde nuestra común pobreza a la par que se torna en fuente de riqueza.

Frente al *cogito* de Descartes prevalece el *cógito pauperónomo*, ya que abarca toda la realidad en su espesor, no sólo lo racional. Me interpelas, luego existo si respondo amorosamente.

“Tú me descubres siempre; sin ti soy **homo absconditus** para ti y para mí mismo. Quizá yo existiera antes, pero me ignoraba a mí mismo;

---

<sup>148</sup> EBNER, F. *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid, 1995.

<sup>149</sup> DÍAZ, C. *Cuando la razón se hace palabra...*, p. 174.

sólo ahora, gracias a tu interpelación alcanzo paradójicamente el nivel de la autoconciencia reconocitiva”<sup>150</sup>.

Y entonces, sólo entonces:

“No la actividad dominadora sino la pasividad gratuita, no el mérito que conquista sino la gracia que convoca, no el atesoramiento sino la entrega es lo que al final constituye el nombre de la persona”<sup>151</sup>.

Esa pasividad es hacerse cargo del Otro, no es indiferencia sino desinterés, respuesta responsable.

¿Dónde culmina esta tesis? En que nadie es nadie si no es amado o interpelado desde el amor por alguien. El amor funda infundiendo realidad<sup>152</sup>.

Si encuadramos aquí el “decirte que te amo es decirte que nunca morirás” de Marcel, completaríamos con Carlos Díaz:

“Aunque también yo, tu enamorado/a muriese, aunque me llegara el final a mí que soy mortal y entonces tú también desaparecieses conmigo, sin embargo, si existiera ese Ser que-inmortal Él- desde siempre nos amara y nos amara para siempre, entonces nosotros dos seríamos rescatados para la eternidad amorosa y la muerte no prevalecería jamás sobre nuestra vida. Aunque nadie nos amase, Dios sí. Seríamos alguien”<sup>153</sup>.

Entronca en total conformidad nuestra tesis con la del mismo Cioran pero con final distinto, con conclusiones muy diferentes respecto al papel que juego el Otro ante mí.

El nihilismo y la vacuidad a los que llega el rumano no le llevan sino a afirmar que una vez descubierto que la nada es el fundamento de su existencia, el otro también se convierte en nada. El único objetivo es procurar la conversión del otro para que sufra como tú, para que descubra lo que tú has descubierto, descubrirle como víctima.

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p. 175.

<sup>151</sup> DÍAZ, C., *Soy amado luego existo*, volumen I..., p. 132.

<sup>152</sup> DÍAZ, C., *Cuando la razón se hace palabra...*, p. 175.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 134.

Cuanto más insignificante te descubres, más desprecias a los demás y en ese momento dejan de existir para ti. Cuando te ilumina la evidencia de la nada ellos también dejan de existir, se deja de buscar su felicidad cegados por esa “ceguera” que se preocupa por salvar<sup>154</sup>.

“Estoy solo en medio de estas voces alegres y razonables...”<sup>155</sup>,

expresaba el personaje de Sartre en *La náusea*. El hombre no puede liberar al hombre, porque, entre otras cosas, no le puede transmitir a nadie su propio “descubrimiento”. Y lo más grave para nosotros: la idea de prójimo ha quedado vacía en un planeta invadido por la carne. El hombre, cualquier hombre, es un moribundo y ahí es donde pierdo a mi prójimo. El mayor agradecimiento que nos harán es por dejar a cada hombre como está. Es más, la deferencia y la tolerancia son, en última instancia, “coquetería de agonizante”, práctica de una civilización deficiente, palabras que anticipan las convulsiones del desvanecimiento<sup>156</sup>. El hombre es hombre en la intolerancia<sup>157</sup>. El escéptico ignora la piedad.

En el éxtasis total de las consecuencias que Cioran va sacando de dicho pensamiento no duda en hacer las expresiones siguientes:

“Preferimos cualquier animal a ellos (los hombres)”<sup>158</sup>.

O bien:

“El hombre es inaceptable”<sup>159</sup>.

El paraíso es la ausencia del hombre, del Otro, mientras que en el personalismo nuestro nominativo es amor y la vida no es estéril ni el mundo está vacío para quien lo llena con el regalo del amor. Amor que poco tiene que ver con el sentimentalismo superficial reflejado por Sartre en el personaje que interpela a Antoine Roquentin, amor al hombre fácilmente ridiculizable y ,de hecho, aprovechado por Sartre para desplegar

---

<sup>154</sup> CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo...*, p. 84.

<sup>155</sup> SARTRE, J. P., *La náusea...*, p. 21.

<sup>156</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, pp. 32 ,92 ,103 y 151.

<sup>157</sup> CIORAN, E. M., *Breviario de los vencidos...*, p. 64.

<sup>158</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, p. 101.

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 168.

un antihumanismo que revelaría el odio que hay al ser humano detrás del humanismo<sup>160</sup>.

“Imbéciles. Me repugna pensar que volveré a ver sus caras gruesas y tranquilas”<sup>161</sup>.

Para algo sí servirían los demás, según Cioran, y es que cada vez que los vemos, sus rostros y su mera presencia nos hablan de exterminación, de destrucción...<sup>162</sup>

Se habría producido, como recuerda Carlos Díaz, con lenguaje de Nédoncelle, la corrupción de la reciprocidad de las conciencias, donde el *Tú* queda alterado alterándose el mismo *Yo*. La intencionalidad es vivida como desgracia, no como gracia y el “todos los hombres son iguales” se torna en el lamentable “¡todos los hombres sois iguales!”. Donde pudo haber encuentro hay desencuentro y donde pudo haber comunicación hay incomunicación. Y en su forma atemperada el principio de diferencia se torna en principio de indiferencia<sup>163</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

Realidad y sobreabundancia se entremezclan constantemente en el hontanar de la existencia que pregunta. Multitud de conceptos han ido surgiendo a lo largo de estas páginas que podrían conformar la nervadura de nuestra búsqueda, pero los agrupamos bajo lo que nos gustaría denominar la *gramática del exceso*<sup>164</sup>. No es el momento de repetir todos esos conceptos, pero sí nos animaríamos a señalar lo que podríamos denominar “los lugares comunes” que entretejen la pregunta por el sentido.

**-La libertad.** Desde ella el hombre inventa lo nuevo y se abre a lo desconocido, a lo no escuchado todavía. Si la realidad se caracteriza por su dinamismo, la libertad humana no puede salirse de dicho dinamismo. Por eso la libertad se convierte en fundamento que le demanda al hombre que sea y exista. Pero este movimiento de

---

<sup>160</sup> SARTRE, J. P., *La náusea...*, p. 128ss

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 177

<sup>162</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, p. 92.

<sup>163</sup> DÍAZ, C., *Apología de la fe inteligente*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, pp. 95 y 96.

<sup>164</sup> Gesché ha hablado de “principio del exceso” en la obra ya citada *El sentido*, p. 23. El alemán *es gibt* significa “se da”, donde nosotros decimos “tal cosa existe”. De ahí deriva la antropología del don, de que todo sentido es un don, es un exceso.



creación no hace sino señalarme que si me he apoyado en algo es porque ese algo tiene carácter fundador y, por tanto, me abre la posibilidad de recuperar la idea del *don*. La libertad, entonces, es vivir cuestionado. Es vivir interpelado por ese fundamento (Grund)<sup>165</sup>.

Desde las posiciones trabajadas sorprende la coincidencia en algo que para nosotros ha sido iluminador: la existencia de una racionalidad inaugurante y, por tanto, la existencia de lo irracional. Es decir, de una racionalidad anterior a todo eslabón y a toda cadena. Estaríamos ante un fundamento sin condiciones previas, sin una justificación que la explique desde fuera ni con anterioridad.

Libertad *anárquica*, en lenguaje levinasiano, *religados al fundamento*, con Zubiri, pero siempre ante un *trans-fondo que me posee*.

En este sentido ya Levinas le recordó a Sartre que la existencia no está “condenada” a la libertad, sino que está “investida” de libertad. La libertad no se encuentra desnuda. Habrá que buscar más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario. Se trata de un saber como crítica, un remontarse más acá de la libertad. Esto sólo puede darse en un ser que tiene su origen más acá de su origen, que es creado<sup>166</sup>.

La existencia *para-sí* no es el último sentido del saber, sino retomar el cuestionamiento del antes que es presencia del Otro. Esto no dificulta la libertad sino que la inviste. Y ese deseo de lo Otro no es la negación del saber.

El dato remite al donante, el movimiento comienza en lo pensado y mi libertad es la única que asume la responsabilidad ante lo verdadero, desde ella el recuerdo de la aspiración concede al acabamiento el carácter de realización. Es decir,

“la libertad no procede de la exigencia infinita de un Neutro”<sup>167</sup>.

La libertad surge de un *cara-a-cara*, de un *ser-para-otro* que no es indiferencia sino responsabilidad ilimitada en que me hallo y que procede de lo *anárquico*. Mi libertad sería la respuesta a una deuda contraída antes de toda libertad<sup>168</sup>, por eso la obligación no ha comenzado en mí. Pero porque es deuda no es esclavitud.

---

<sup>165</sup> GESCHÉ, A., *El sentido...*, p. 32.

<sup>166</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, p. 147.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 308.

<sup>168</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia...*, p. 56.

La libertad es responsable porque *responde*, porque es respuesta al Otro, *a eso* que pide una creación que la quiere como libertad. La libertad rompe el claustro de lo Mismo, de la repetición, y nos congrega en una constante inauguración. Responsabilidad ante la creación como servicio. Creación y libertad van juntas, se exigen. La una sin la otra son insignificantes, no dicen nada: la libertad sin creación es un absurdo, la auténtica esclavitud; la creación sin libertad es homogénea.

El hombre está en el mundo para actuar y actuarse como hombre, para realizarse en lo que le diversifica del mundo, en su autoconciencia y en su libertad. La trascendencia del hombre sobre el mundo comprende, pues, inseparablemente unidas, la conciencia y la libertad. En ambas tenemos algo nuevo y discontinuo respecto a todas las manifestaciones y condiciones que las hacen posible.

En la libertad el hombre se autotrasciende, va más allá de lo que era, pero para descubrir que no puede ir más allá de la “libertad-para”, de su responsabilidad. Y responsable sólo se es ante alguien, no se es responsable ante lo impersonal<sup>169</sup>. El hombre es cuestionado, interpelado, y él mismo responde, responde como Otro (Ricoeur), porque descubre el mundo del Tú. Pero, ¿podemos reducir las relaciones personales al conflicto, como hizo Sartre?

Sólo en la relación dialogal se puede llegar a la plenitud. Sartre desconoce que el Otro representa un valor que no ha sido creado por mí. La libertad, en el pensador existencialista, ha sido tan absolutizada que no le ha quedado más remedio que situar el conflicto en el origen de la relación.

Pero si la libertad es situada donde se la debe situar, se descubre que no está finalizada en sí misma sino que está ontológicamente orientada hacia *más allá* de sí misma, es excéntrica. La fundamentación de esto es la cuestión del sentido: **que la libertad no es autofundante sino fundamentada**<sup>170</sup>.

Y la fundamentación no resuena sino en el *¡ámame!*<sup>171</sup> intemporal del que somos *rehén*, intemporal que hace que el acto de amor, más que un acto, sea un cumplimiento, un destino irremediable. Pero sólo desde aquí el hombre es consciente de que su libertad ha sido una *libertad liberada*. Ya hemos visto en Buber esa indisolubilidad entre libertad y destino. Y todo reside en esa confianza en que descansa nuestra convicción de que el suelo sobre el que se asienta nuestra libertad es un suelo

---

<sup>169</sup> ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios...*, p. 213.

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 238.

<sup>171</sup> ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención...*, p. 222.

cuyo peso somos capaces de soportar, porque sabemos que sólo desde ese absolutamente *Otro* podemos ser instruidos. Sólo seres libres son capaces de instruirse, porque sólo los seres libres pueden ser extraños mutuamente<sup>172</sup>.

**-La identidad.** El que no posee identidad no se comprende a sí mismo y carecería tanto del sentido como de su búsqueda. ¿Dónde reside la respuesta definitiva a la pregunta por esa identidad?

La importancia del tiempo, la libertad y la constitución de la persona han sido motivo de la amplia reflexión que hemos venido haciendo. ¿Qué es lo que constituye el encadenamiento de una vida? Éste es el problema sobre la identidad. La cuestión sobre qué permanece idéntico en el curso de una vida humana<sup>173</sup>.

La vida es autobiográfica. En ésta reside la identidad. Ricoeur, en una reflexión también muy rica en torno a esta dimensión del ser humano, dice que podemos entender por identidad dos cosas diferentes: la permanencia de una sustancia inmutable a la que el tiempo no afecta, a la que llama *mismidad* (idem), o la *ipseidad* (ipse), que no presupone ninguna inmutabilidad. La dialéctica de ambas va a ser interna a la constitución ontológica de la persona. ¿Cómo? Por la *dimensión narrativa*: es en la historia narrada, la historia contada, en la que se juega la dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*. El instrumento de esta dialéctica sería la construcción de la trama que de un conjunto de acontecimientos e incidentes, extraería la unidad de una historia. La fijación de un mismo carácter o la disolución de la identidad estarían en el origen de la distinción del relato clásico del posclásico, así como en la vida ordinaria, en la que atendemos a la disociación constante entre *ipseidad* y *mismidad*.

Si no se quiere fracasar en el problema de la identidad, no se puede ignorar esta dimensión narrativa (Ricoeur) o autobiográfica (Zubiri) de la vida. Lo narrativo, lo biográfico, la identidad, en definitiva, se impone al hombre. Ella se convierte en la síntesis de lo que no es homogéneo, de lo heterogéneo, la concordancia de lo discordante, por eso es operación de configuración. Fuente de discordancia y de concordancia. De ahí que se pueda decir que el hombre es siempre *el mismo* aunque no *lo mismo*, no lo es nunca de la misma manera.

---

<sup>172</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, p. 97.

<sup>173</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia...*, pp. 111-115; *Sí mismo como otro...*, pp. 138-172.

Tanto Zubiri como Ricoeur nos han brindado la oportunidad de comprender la identidad como realidad dinámica que compagina la unidad y la diversidad, pero combinados con una experiencia de sentido que la misma dinamicidad conlleva.

La persona se fija en el tiempo como *identidad narrativa*, unidad narrativa de una vida. Ricoeur quiere salir del sustancialismo griego, y quizás esta sea su mayor diferencia con filósofos personalistas como Zubiri, para el que además de *personalidad*, el hombre posee *personeidad*. La *identidad narrativa* escapa de la alternativa del sustancialismo: o bien la inmutabilidad de un núcleo intemporal o bien la dispersión en impresiones, como defendieron Hume o Nietzsche. Ambos, Ricoeur y Zubiri, significan dos intentos de coordinar esferas que durante mucho tiempo han estado separadas, aunque creemos que Zubiri ha dejado ya bien claro que el sustancialismo, en su caso como sustantividad, y la autobiografía son totalmente compatibles<sup>174</sup>.

Lo más importante aquí es descubrir, en la línea de todo lo anterior, el sentido de la existencia como unidad narrativa, como biografía, que son los que hacen despertar la necesidad de realización en el ser humano.

---

<sup>174</sup> Para Zubiri, desde su forma de realidad el hombre es persona pero distinguiendo entre personeidad y personalidad. Por aquella el hombre es siempre el mismo y por esta nunca es lo mismo, momento de concreción de la personeidad; la personalidad es el modo de ser persona, modo que consiste en que los actos van modalizando la personeidad. El yo no es mi personeidad sino mi personalidad. La personeidad es suidad, forma de realidad humana anterior a la ejecución de actos; el yo no es mi realidad sustantiva, sino mi ser, la constitución de lo que soy en el seno de la realidad, actualidad de mi realidad personal en el mundo, “yoización” de mi realidad, actualidad de la realidad humana en cuanto forma de realidad personal, en cuanto tiene personeidad (de ahí que pueda haber realidad personal sin yo, como en el plasma germinal). Este yo no es mi realidad sustantiva, pero es *mi ser* de lo sustantivo; la personalidad es mi ser de la realidad sustantiva y su constitución es aquello en que formalmente consiste la vida humana. Esto no significa que yo soy mi vida, sino que mi vivir es vida por ser yo. La personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el decurso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida. Si la vida es poseerse, el hombre no se posee sino en el cambio, de ahí que es el mismo pero nunca lo mismo. La vida consiste en poseerse. La vida como forma de dinamismo es dinamismo de la mismidad. No se puede ser *el* mismo más que no siendo nunca *lo* mismo. Pero además no sólo es continuar siendo el mismo y no siendo nunca lo mismo, sino que es continuar siendo persona configurándose como personalidad en cada instante. El sentido último y radical le viene a la vida de la mismidad con que se va definiendo la sustantividad a lo largo de las situaciones vitales. La vida es una porque la sustantividad es siempre la misma sin ser nunca lo mismo. La persona no puede ser lo que es más que personalizándose, es decir, dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad. Y el dinamismo de la suidad no es otra cosa sino el dinamismo de la personalización. En el hombre la mismidad (que no sea lo mismo) queda absorbida en la suidad y su dinámica es el proyecto. La persona no puede ser lo mismo sino personalizando su realidad en forma de ser de su sustantividad, de ahí que el dinamismo de la persona es el dinamismo no de la mismidad sino de la suidad, y éste no es sino el dinamismo de la personalización. La personalidad se va formando mediante una progresiva constitución de recursos. El dinamismo de la suidad consiste en ir forjándose una personalidad paso a paso mediante los recursos que la propia sustantividad nos presenta. Por eso la persona es la realidad que se abre a sí misma en forma de suidad, es decir, en forma de persona. Y lo que ya se es, lo que se ha logrado ser personalmente con lo que ya se es como persona, en esa figura y en esa configuración es donde reside el problema metafísico de la felicidad humana, que nada tiene que ver con la pasión inútil de Sartre. Pero la vida la vive la persona en cuanto que personeidad y en su triple definición de personalidad (agente, autor y actor).

Pero, ¿estaría, con esto, todo dicho en orden a la identidad? Creemos que no, y la clave está en lo que ya hemos afirmado en la libertad. Libertad e identidad implican una fundamentación, y en el personalismo la fundamentación de ambas no está sino en que mi *yo* exige lo Otro. Es preciso ser llamado, es preciso ser interpelado y atraído para saber lo que somos y quiénes somos. Sólo desde ahí es plausible la construcción de la verdadera autonomía: autonomía dialógica,<sup>175</sup> autonomía abierta<sup>176</sup>, pues donde el *sí mismo* no se ensimisma, la persona ejerce la libre afirmación de su ser como apertura constitutiva desde el inicio.

El *sí mismo* se descubre como el otro del Tú. Por tanto, el Otro está incluido en mi fundación, no es mi agresor. Yo no me reconocería si no es por y en el Otro. Levinas también ha exigido esa exterioridad para la propia identidad.

¿No reside en esta cuestión la incapacidad de los existencialismos y de las filosofías contemporáneas? ¿No han hecho dichas filosofías de la cuestión de la identidad la cuestión de una conquista prometeica asentada sobre la soledad y el rechazo?

“El autonomismo ha llevado al ateísmo y el ateísmo ha llevado a la entropología, esto es, a la muerte del hombre, a la imposibilidad de un constructo antropológico esperanzado y capaz de dotar de sentido”<sup>177</sup>.

Sólo desde aquí la autonomía acaba en “pasión inútil”. Es la autonomía del suicida. La identidad se construye en la alteridad o uno se queda a medias en la construcción de dicha identidad.

“La clave de nuestra identidad está en aquello que nos pone en relación con el otro”<sup>178</sup>.

**-El sentido.** El sentido, por tanto, siempre evoca la realidad de un *más allá* porque el hombre necesita siempre de concreciones más altas sin las cuales no experimentaría ese deseo. Ese deseo no es sino proporcionar a mi libertad todo su desarrollo. Pero también es signo, este deseo, de la imposibilidad de apaciguarlo con las

---

<sup>175</sup> GESCHÉ, A., *El sentido...*, p. 64.

<sup>176</sup> DÍAZ, C., *Apología de la fe inteligente...*, p. 91

<sup>177</sup> DÍAZ, C. *Contra Prometeo*, Encuentro, Madrid, 1991, p. 62.

<sup>178</sup> Chrétien, J. L., *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997, p. 71.

concreciones que nos proponamos. El deseo es desmesura, deseo insaciable. Se coloca más allá de la satisfacción o de la insatisfacción.

Pero, tal y como dijimos más arriba, el sentido conlleva cierta dosis de donación, de acogida, de unos confines que se hallan *más allá* pero que son los suyos, ya que los desea. La realidad es algo más que lo inmediato, aunque su presencia sea discreta y oscura. A pesar de ello es apetecida, incluso por los que la consideran pura ilusión, porque han pensado siempre en ello.

Y volvemos a la *gramática del exceso*. El *sí* es el exceso con el que puede responder el hombre al exceso brindado. Sin este tipo de gramática el hombre se enclava en la tierra sin mirar allí donde el deseo le pide. Y es que el hombre es un ser de deseos y de obstáculos, de sueños y de visión<sup>179</sup>.

“El hombre es un ser que tiene la capacidad de dejarse emocionar y transformar por una belleza que le excede, por unos proyectos que le encantan, por unas impresiones que vienen a visitarle de más allá de sí mismo, de fuera”<sup>180</sup>.

Queda así manifestada la pasividad de la que nos ha hablado Levinas, lo *phático* procedente de no hallarme encerrado en mí mismo sino *ex-cedido* y que evita la falta del sentido del *sólo-en-sí*.

Como término final de la vida, la muerte es en sí misma la cuestión del sentido de la vida como totalidad. Pero podríamos preguntarnos: ¿qué totalidad? No puede ser una totalidad referida a la plenitud, sino de todo lo contrario, marcada por su carácter de incompleto, muerte como mero acabamiento.

La muerte, el mal metafísico, el límite de la radical finitud, y más concretamente la muerte del otro, llevó a un autor como Horkheimer a hablar de ese “anhelo de lo totalmente Otro” en nombre de las víctimas de la historia. Es el deseo de que la realidad dominante no sea la última palabra, la esperanza de que la injusticia que caracteriza el mundo no puede permanecer así, que lo injusto no es esa última palabra. Pero nada nos permite franquear los límites de la finitud, tampoco ese anhelo de lo Absoluto, el cual se

---

<sup>179</sup> GESCHE, A., *El sentido...*, p. 112.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 113

pierde en el límite de la muerte. Ahí radicó su “tristeza metafísica”<sup>181</sup>. Esa tensión frente al absoluto es en la que siempre se movió Horkheimer<sup>182</sup>. No podemos detenernos ahora en este autor ni en su escuela. Sólo queríamos concluir con una mención que patentiza su aversión ante el dominio del positivismo y las conclusiones reductoras a las que llegaba dicha corriente. El precio que el hombre paga por el progreso es la pérdida de ese anhelo de sentido, la muerte del amor en definitiva<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Así lo ha hecho ver Sánchez, J. José en “La esperanza incumplida de las víctimas”, en *Filosofía de la religión*, ed. Manuel Fraijó, Trotta, Madrid, 2001, p. 634.

<sup>182</sup> MARCUSE, H., POPPER, K., HORKHEIMER, M., *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Salamanca, 1989, p. 103.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 115.





# CAPÍTULO III: ESPERANZA Y SENTIDO

## 1. INTRODUCCIÓN

De los seis interrogantes que se derivaban de la pregunta por la muerte nos vamos a introducir de lleno en el quinto de ellos, el de la esperanza, y con él cerraríamos la última de las tres partes que para nosotros conllevaría la pregunta por la muerte en este estudio. Recordemos dicha cuestión:

La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sujeto de la esperanza. ¿Tiene sentido demandar esperanza para la contingencia? ¿No será más realista contentarse con adjudicarle una modesta tasa de expectativas, pero no una esperanza? Lo finito no parece sujeto apto de esperanza. Su fragilidad ontológica no la soporta, puesto que es por definición lo abocado a la nulidad<sup>1</sup>.

Sin duda alguna está relacionada, dicha cuestión, con aquella que hemos tratado en relación al sentido de la vida. Respecto a ésta, habrá mucho que decir dependiendo de si encontramos razonable y *mostrable* que el sujeto es un sujeto al que le va de lleno la cuestión de la esperanza.

Estamos rodeados de un mundo y viviendo un tiempo teñidos por la desesperación. El mismo Nietzsche a través de su famoso profeta Zaratustra clamaba, cuando éste baja al pueblo, por el tremendo significado que tenía la muerte de Dios: este significado es la pérdida de horizontes, de toda meta posible. ¿Dónde queda cualquier crecimiento si al final llega la nada?

“... a nuestra nariz sólo llega el olor amargo de un mundo que todo promete y nada regala”<sup>2</sup>.

El hombre puede descubrir que todas las batallas son vanas, que el horizonte maravilloso es en realidad el mundo de las tinieblas, que vive, y vivirá, en tierras de

---

<sup>1</sup> Supra p. 61.

<sup>2</sup> DÍAZ, C., *La virtud de la esperanza*, Trillas, México 2002, p. 5.

penumbra. El hombre se vive, entonces, como auténtico cautivo, la vida se le presenta como tremenda traición.

En ese instante definitivo, el ser humano se ve poseído por la muerte. Cuando el ser humano desespera queda encerrado en el mundo de lo natural y social, queda concretado en los pequeños límites del nacimiento y la muerte esperando que la ciencia diga la última palabra sobre él. Por muchas cosas grandiosas que atesore y descubra es consciente de que la muerte todo lo devora y todo lo borra. Se ve incapacitado para tener ni siquiera una cierta vivencia de plenitud. La realidad se presenta entonces como una losa ante la que nada se puede ya.

Pero, ¿es esto la única salida? ¿Sería cierta la imposibilidad de esa vivencia de plenitud? ¿No está el hombre *obligado* al intento de esa plenitud debido a su estructura ontológica? ¿De verdad el hombre puede asumir que todo esto ha sido un *metarrelato* del que los últimos profetas verdaderos y auténticos de toda la historia de la humanidad nos habrían despertado?

La desesperación es ese enclaustramiento en un mundo delimitado por esos dos eventos, un principio y un final, separados por un breve lapso de tiempo. La distancia entre lo que soy y lo que quiero ser, conceptos que para nosotros han resultado fundamentales, parece insalvable porque no hay tiempo, siempre se acaba antes de tiempo, como ya vimos con Sartre: la muerte corre más deprisa que la vida, el tiempo desgarrá mi ser paso a paso llevándose jirones de existencia que no poseí en su momento y que se han ido tan lejos como se va algo que se convierte en pasado. Por mucho que construya, la nada tardará un instante en devorarlo. Sólo queda desesperación, angustia y anonadamiento. El absurdo de la muerte se transmite inevitablemente a toda la existencia.

Pero la distancia entre lo que soy y lo que quiero ser, puede aparecer como rebosante de algo: eso es la esperanza. Y eso es lo que tendremos que intentar describir. La esperanza es la que se encarga de llenar la distancia entre la nostalgia de ser y el ser deseado, entre nuestro estar siendo y nuestra perfección. E. Bloch supo entrever algo parecido cuando afirmó:

“La esperanza es principio porque el mundo aún no está concluso y porque los hombres estamos en camino y esperamos que lo mejor aún esté por llegar”<sup>3</sup>.

Pero, ¿tiene sentido hablar de esperanza en el hombre? ¿Es algo realmente humano?

“Tanto como animal locuente y pensante, o como animal instrumentífico, o como animal capaz de reír y de prometer, el hombre es animal humanamente esperante: tiene que esperar porque es animal, y el esperar, el existir hacia el futuro que se busca o se teme, es carácter común de toda alimaña; y tiene que hacerlo humanamente, porque el buscar y el temer los ejecuta de un modo específicamente cualificado. Comentando volanderamente la dedicatoria con que Paul Morand le envió su biografía de Maupassant – “Ahí va la vida de un hombre que no esperaba-, pregunta Ortega: “¿Es posible, literal y humanamente posible, un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa, y su más visceral órgano la esperanza?” Ciertamente: vivir es, entre otras cosas, tener que esperar, aunque lo que humanamente se espera sea a veces esa peculiar “nada” a que pretenden lanzarse algunos suicidas. La esperanza, vuelo y peso, carga y alivio del hecho de ser hombre”<sup>4</sup>.

Carlos Díaz añade:

“La esperanza pertenece a la vida: ¿acaso no espera el lactante el pecho de su madre?, ¿y el niño pequeño no espera mantenerse en pie y en caminar?, ¿no espera el enfermo ponerse bien, el prisionero quedar libre y el hambriento comer?”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> BLOCH, E. *El principio esperanza*, v. I, Trotta, Madrid 2004, p. 14.

<sup>4</sup> Prólogo a la primera edición en LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid 1984.

<sup>5</sup> DÍAZ, C., *La virtud de la esperanza...*, p. 93.

Quien trate de entender al ser humano de forma íntegra ha de aceptar acercarse al tema de la esperanza, y más cuando no se sabe qué se espera ni cómo esperar, cosa que describe gran parte de la situación de nuestros coetáneos y de nosotros mismos.

Laín Entralgo se preguntaba a raíz de leer a Heidegger:

“¿Es que la analítica de la existencia no puede adoptar como punto de partida un modo de ser distinto de aquel que el preguntar expresa?... ¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia? Nadie negará que éste es un habitual modo de ser de la existencia humana... Más aún. Cuando me hago una pregunta, ello no sucede sin un determinado temple de ánimo fundamental, que puede corresponder ontológica y existencialmente, bien a nuestra idea de la esperanza, y entonces consiste en una suerte de apoyo de la existencia en la seguridad de obtener respuesta esclarecedora; bien a la desesperanza, esa especie de retracción de la existencia sobre sí misma ante la vacía nihilidad de lo por venir. Acaso podría hablarse del temple de la espera, al cual pertenecen como formas derivadas la esperanza y la desesperanza”<sup>6</sup>.

Tendremos que analizar la hondura y la posible universalidad de la presencia de la esperanza en el corazón del hombre. Independientemente de qué se espera y de su profundidad es uno de los hábitos, la esperanza, que más y mejor definen al ser humano. En la medida en que la existencia del hombre es tempórea, y así hemos visto en el precedente capítulo, nos vemos obligados a esperar.

“El hombre es un ser que, por imperativo de su constitución ontológica, necesita saber, hacer y esperar, y todo ello dentro de ciertos límites y conforme a ciertas normas. Un hombre sin esperanza sería un absurdo metafísico, como un hombre sin inteligencia y sin actividad”<sup>7</sup>.

Así es, en el fondo de toda preferencia siempre yace de manera latente una esperanza. Y así es también cómo debajo de toda opción racional hay un guiño a la

---

<sup>6</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 9.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 17.

esperanza<sup>8</sup>. Nada hay en esto que no pertenezca a la consustancial estructura esperante del ser humano. Un hombre carente de esperanza sería incomprensible por principio. Por la necesidad de introducir en la reflexión antropológica el hecho de la esperanza nos detenemos en este capítulo para tratar este anhelo y esta espera, que en el ser humano necesitan su correspondiente hermenéutica, porque no se trata de un mero rasgo, sino de una determinación fundamental dentro de la realidad que llamamos *hombre*.

## 2. LA PREGUNTA POR LA ESPERANZA DESDE LA PREGUNTA POR LA MUERTE EN EL PERSONALISMO

### 2.1. Pensar la esperanza

La vida humana ha venido quedando subrayada por su importancia y relación con el tiempo. Indudablemente por esta relación con el tiempo ha surgido la pregunta por el sentido, pero también por la relación con el tiempo surge nuestra reflexión sobre la esperanza. La vida humana, por ser tiempo, es aguardo, expectación, confianza en el futuro, es decir, esperanza. Toda vida humana está vertida al futuro: la esperanza es tensión hacia el futuro, su forma propia es la del proyecto, por eso no es tensión hacia lo incierto, ni hacia la nada, sino que es tendente hacia algo, aunque no lo podamos divisar con claridad, aunque no podamos describirlo. Para que esa vida sea humanamente vivida hay que esperar... **Esperar ser acogido, tomado en serio, amado absolutamente, reconstruido en su ser leído por la historia, perdonado y afirmado en la vida definitivamente**<sup>9</sup>.

Como vemos, la esperanza ocupa muchos más terrenos de los que nos creemos. No es cuestión baladí que Carlos Díaz trate en su libro sobre la esperanza no sólo el tema de la muerte y la enfermedad sino también el del perdón. El esperante incluye una regeneración completa de todo, incluso el propio mal que haya podido cometer<sup>10</sup>. Porque la esperanza es volver a comenzar, la regeneración completa.

¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? ¿Quién es el hombre? Preguntarnos por la esperanza es preguntarnos por la persona y es preguntarnos no sólo “¿qué podemos esperar?” sino “¿quién nos espera?”, ya que el

---

<sup>8</sup> Así lo ha expresado también Manuel Fraijó, en *Fragmentos de esperanza*, Verbo divino, Pamplona 1992, p. 9.

<sup>9</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1996, p. 499.

<sup>10</sup> DÍAZ, C., *La virtud de la esperanza...*, pp. 55-82.

trasfondo relacional de la constitución ontológica humana no podemos perderlo en la reflexión sobre la esperanza. Ahí radica la grandeza del personalismo. De ahí que la soledad y la esperanza estén tan estrechamente unidas. Y es que la raíz de la desesperanza está en la soledad, lo cual no quita que haya preguntas que necesiten de la más profunda soledad. La soledad del hombre, cuando es auténtica, enfrenta a las preguntas fundamentales y está siempre orientada al encuentro y al diálogo. El hombre que reniega de esa soledad y se entrega imprudentemente se desfonda y se pierde, igual que aquel que se encierra en ella, en su soledad, para ganarse, ese también se pierde. Sólo en la soledad que le orienta al Otro el hombre es capaz de producir y explotar todo lo que él realmente es.

Pero, por otra parte, es condición primera de la existencia y de la libertad aceptar el límite como punto de apoyo para ascender a lo ilimitado. Sólo desde una experiencia profunda de libertad puede el hombre asumir la realidad y asumirse como parte de esa realidad, como realidad en sí mismo, y como posibilidad de rebasar límites, como posibilidad de un futuro sano y sanador; y viceversa, sólo un futuro sano y sanador hacen posible que el hombre asuma libremente su constitución *elpídica* como germen de un *algo más*, como semilla de lo *posible* que está siempre surgiendo de lo real, como expresó Bloch<sup>11</sup>. Y allí donde el futuro no es sano ni sanador el hombre pierde toda su potencialidad y toda su libertad. Y sólo la libertad puede triunfar ante el vértigo de la desesperación. Si la esperanza no tuviese el límite en cuenta, sería puro optimismo, y la esperanza no niega el cautiverio ni lo inevitable.

La esperanza va siempre acompañada de gozo y de angustia, por eso su presencia no es ni cómoda ni despreocupada. No sería temerario afirmar que la esperanza va más unida al dolor y a la inseguridad que a la seguridad. El sufrimiento nos aproxima a la realidad y nos la descubre más hondamente que el éxito. Pero el mundo, de por sí opaco, se torna luminoso y transparente cuando, junto a la razón, asociamos el corazón... Las cosas dejan de ser simplemente cosas y se convierten en signos y palabras de una oferta.

“La esperanza no es un optimismo ciego, precisamente porque en tanto que se deja de ver el peligro funesto de que algo se malogra, se pierde también la esperanzada tensión hacia su plenitud posible. La esperanza no

---

<sup>11</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. I..., p. 15.

consiste en cerrar los ojos a la realidad nefasta, sino en negarle a lo nefasto y dominante el estatuto definitivo. Sólo la capacidad de mantener la mirada, aunque sea brevemente, al horror de la devastación posible, es a una vez capaz de dirigir la visión más arriba, hasta alcanzar el horizonte de lo mejor e improbable”<sup>12</sup>.

Así pues, libertad, soledad y esperanza van totalmente unidas <sup>13</sup>. Es confiar en que no se está solo. Se trata de admitir la novedad no como puro deseo sino como conocimiento fundado en las posibilidades realmente presentes en aquello que se ama. O mejor dicho: la pregunta por la esperanza es la pregunta por el Otro, por el poder fundamentador del amor y por el anhelo de lo Otro, de lo totalmente Otro. La esperanza brota de la comunión y por eso reclama el encuentro, la relación, el acontecimiento, y al mismo tiempo le da forma y lo constituye. Desde aquí la esperanza se encarga de que la persona ponga en juego lo recibido como don. La esperanza transforma y produce plenitud. **La esperanza es amar la realidad. Y en tanto que la realidad es dinámica, la esperanza arde en amor por lo posible.** Pero esta esperanza ha de ser acreditada en esta vida y ante la muerte.

“Tiene por tanto que transformar la vida y trascender la muerte”<sup>14</sup>.

Una esperanza que no transforme al hombre y al mundo es una cantinela que no puede sino producir la alienación de espíritus débiles y cobardes. Pero, ¿qué pasa con la muerte? ¿Será necesario trascenderla, o será suficiente un mero compromiso temporal que se agote en la simple transformación de este mundo, es decir, una utopía que luche por sacar del mundo la plenitud que contiene en sí mismo? ¿Corre el hombre el riesgo de convertirse en un contrasentido si no afirma la esperanza frente a la muerte y en la muerte?

Si es cierto que “allí donde alienta el peligro, surge la salvación” (Hölderlin) nos vemos obligados a comenzar nuestro estudio partiendo del centro que ha movido toda nuestra investigación: la muerte.

---

<sup>12</sup> MARTÍN, H., “Esperanza y parodia del mundo”, en BALLESTER, M.(ed.), *Ante un mundo roto. Lecturas sobre la esperanza*, Quaderna, Murcia, 2005, p. 210.

<sup>13</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza...*, pp. 11-12.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 20.

“La nada también es una categoría utópica, si bien una categoría en extremo anti-utópica. Ni la nada ni el todo están decididos”<sup>15</sup>.

Vamos pues a introducirnos en dicha cuestión para poder ir así aterrizando en la cuestión más concreta de la esperanza.

## **2.2. Muerte y esperanza**

Ya vimos en la primera parte de este estudio que la obra de Scheler sobre la muerte está centrada en el fenómeno de la supervivencia, así como que el hombre moderno no vive de cara a la supervivencia porque vive de espaldas a la muerte. La supervivencia adquiere sentido sólo con el fenómeno de la muerte, con ese inexorable destino de todo ser humano.

“La creencia en la supervivencia es solamente posible si ya se ha realizado la posible sumisión espiritual a la muerte, esa espiritual reconciliación con ella que llegó a anular el ilusionismo constitutivo del hombre moderno”<sup>16</sup>.

Para Scheler estaría en la misma obligación de probar la supervivencia el que la admita como el que no la admite. Scheler irá analizando ciertas vivencias espirituales en las que se da dicha supervivencia: la persona espiritual es invisible aun cuando hablo con ella, nada significa que no la vea después de la muerte. La falta de fenómenos de expresión no es suficiente para admitir que no perdure<sup>17</sup>.

Por otra parte habría que distinguir entre hechos psíquicos y actos espirituales, los cuales no están unidos a una excitación nerviosa especial: la persona se comporta con respecto a los procesos psicofísicos como el pianista con el piano pero las leyes del espíritu son independientes de las leyes de la vida. Scheler distinguirá entre vivencias de la vida y del mundo por un lado y el ser subjetivo que se vive en ellos por otro.

Se produce así una experiencia fundamental: la persona espiritual, en cada uno de sus actos, trasciende los límites de su cuerpo covivido en las vivencias, ya que el contenido de aquellos actos es siempre mayor que el contenido de sus respectivos

---

<sup>15</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. I..., p. 36.

<sup>16</sup> SCHELER, M., *Muerte y supervivencia...*, p. 49.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 52.



estados corporales<sup>18</sup>. Un ejemplo claro entre los que cita Scheler sería el referido a los límites temporales del cuerpo<sup>19</sup>: el espíritu rebasa los límites del presente en dos direcciones, una cuando recuerda (por medio de la cual aparece ante la mirada el mundo del pasado) y cuando espera (me encuentro espiritualmente con los contenidos de mi futuro). El recuerdo y la esperanza van más allá de los datos de mi cuerpo.

Pero se pregunta Scheler:

“Si pertenece, pues, a la esencia del espíritu personal-permítaseme la imagen- tirar en sus actos más allá de los límites del cuerpo y de sus estados, puedo yo preguntar: ¿qué es lo esencial de la persona cuando el cuerpo deja de existir en el acto de morir?”<sup>20</sup>.

Para él, igual que en la vida trascendían los actos de los estados corporales, así también ahora trascienden de la destrucción de su cuerpo. Este perdurar de este acto dinámico que pertenece a la esencia de la persona es lo que en el morir constituye la vivencia y el ser de la persona. Es decir:

“La persona se ve a sí misma sobreviviendo todavía”<sup>21</sup>.

Tiene para su ser la misma vivencia que durante la vida tenía para sus actos y sus contenidos: independencia de su ser respecto de su cuerpo. Y quien dijera que sólo es una intención olvida que la intención y el acto constituyen la esencia de la persona, la cual no es una *cosa* que *tenga* intenciones. Sería la vivencia de un conato más allá de los límites del cuerpo.

No sabemos si la persona existe tras la muerte. Que continúe o no jamás lo sabremos, pero Scheler cree que sí porque en ningún momento encuentra razones para suponer lo contrario tras ver las condiciones de la esencia humana.

Es este “remanente”<sup>22</sup> de los actos espirituales de la persona donde se encuentra el dato intuitivo esencial que llena la idea de la supervivencia desde las creencias

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 59-60.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 67.

salvajes hasta las más modernas de la historia del pensamiento. Y este fenómeno de remanencia no se da sin vivir cara a la muerte, vuelve a insistir el autor.

Nuestro espíritu, concluye Scheler, se desarrolla de manera contraria a como se desarrollan los organismos naturales: éstos van de la libertad a la ligazón, a la realización concreta de órganos concretos; el espíritu, por el contrario, va de la máxima ligazón al cuerpo, debido a las necesidades vitales, a la entrega vital cada vez más libre al contenido puro de las cosas, de las personas y de los valores. Mientras que la vida camina hacia la naturaleza, el espíritu recorre el camino hacia la libertad. Nos encontramos, por tanto, con niveles de proyección y de realización distintos.

Es razonable, pues, la creencia en la supervivencia, pero el límite está claro: el que la persona existe tras la muerte no es sino pura creencia y toda pregunta referente al cómo está de más, no podemos describirlo. Es cuestión de creencia, pero no de visión. No hay demostración alguna.

Desde su visión particular de la muerte encara Landsberg la situación tan especial a la que nos enfrentamos al estudiar la muerte humana. Con total rotundidad no podemos sino afirmar:

“La persona humana, en su esencia propia, no es existencia orientada a la muerte”<sup>23</sup>.

Está de más especificar contra quién expone el autor esta sentencia. Landsberg siempre subrayó ese carácter *externo* que tiene la presencia de la muerte en la existencia del hombre, algo que, por otra parte, ya ha sido subrayado en la primera parte de este estudio.

El ser humano se encuentra en una existencia llamada a la realización de sí misma y a la eternidad. Tiende a su propia perfección incluso pasando por encima de ese obstáculo tan terrible como es el de la muerte. En este sentido atisbamos una posible confluencia entre Scheler y Landsberg.

“La metafísica no tiene como origen la nada revelada por la angustia, sino el ser del que participa el Eros filosófico por su naturaleza... La decisión por medio de la cual la persona podría llegar a ser, en realidad, una

---

<sup>23</sup> LANDSBERG, P.- L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte...*, p. 47.

existencia orientada a la muerte, es intermedia entre esta exterioridad primaria de la muerte y la esperanza del espíritu, que trasciende la muerte misma”<sup>24</sup>.

La definitividad de la muerte no es sino un sufrimiento que la persona puede experimentar allí donde el acto que puede conducir a la supervivencia y a la eternidad se ha hundido en la desesperanza. Landsberg propone con rotundidad que la angustia de la muerte sería incomprensible si la estructura fundamental de nuestro ser no contuviera el postulado existencial de un *más allá*. La muerte sería, por tanto, un hecho doloroso pero sin ninguna amenaza de orden metafísico.

“La angustia misma nos revela que la muerte y la nada se oponen a la tendencia más profunda y más inevitable de nuestro ser”<sup>25</sup>.

En el fondo del ser hay un acto especial: la afirmación de sí mismo. La fe en la supervivencia, por tanto, no es solamente una promesa consoladora sino que se trataría de la actualización de ese factor ontológico. La muerte definitiva no sería sino una descreencia de la persona en sí misma, una descreencia desesperada, una rendición del yo.

Si la persona humana tiene necesidad de supervivencia no es ni por egoísmo, ni por capricho, sino por una necesidad de la estructura ontológica: la conciencia capta e imita el ser profundo. Y si no hubiese ninguna posibilidad verdadera que correspondiera a esta tendencia la existencia humana se abismaría en la más absoluta nada, en el rechazo total.

Del mismo modo ya vimos que el *anhelo* del que hablaba Levinas, concepto fundamental en su propuesta filosófica, nunca se encontró al margen del tiempo ni del ser. Se hallaba, del mismo modo, al margen de la temporalidad del anhelo de existir hacia la muerte. Por eso podríamos hablar de que dicho *anhelo*, como la *tendencia* que ha destacado Landsberg, no tiene nada que ver con una estructura tanato-ontológica. Al contrario, estamos hablando de una estructura *bio-ontológica*, una estructura que responde a la dinamicidad del ser, a la estructura dinámica de un ser llamado a la vida.

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 48. Y añade el autor en una nota: “La voluptuosidad de la angustia es, en determinados pensadores, una voluptuosidad nihilista”.

La *huella* de Levinas es huella de y para la esperanza, triunfo de la novedad frente al devenir del ser mortal y, por tanto, encuentro novedoso de apertura al infinito, al misterio. La esperanza huele a tiempo abierto mientras que la desesperación sería la conjugación de un tiempo cerrado.

“La esperanza constituye el sentido de nuestra existencia y prolonga la afirmación contenida en la estructura íntima del ser en general... La esperanza, acto de la existencia personal, difiere esencialmente de esos sentimientos múltiples que llamamos las expectativas de algo”<sup>26</sup>.

Para Landsberg el futuro de la *expectativa* es el futuro del mundo en el cual se guarda el cumplimiento de distintos acontecimientos. El futuro de la *esperanza* es el futuro de mi persona misma, en el cual debo realizarme. La expectativa tiene su raíz en la impaciencia mientras que la esperanza es *confianza* tendida hacia el futuro mezclada con gran dosis de paciencia en ese mismo acto. En fin, la esperanza tiende a la verdad, mientras que la expectativa tiende a la ilusión. La expectativa admite un tiempo que pertenece al mundo y al azar; la esperanza constituye otro tiempo bien distinto, que pertenece a la persona misma y a la libertad. Así, la esperanza no contiene la indeterminación de la expectativa, el alma no se hace esperanzas diferentes. Sólo cabe la esperanza o la desesperanza; por otra parte, el contrario de las expectativas son las decepciones.

Desde dicha distinción Landsberg va a dar un salto que resulta de gran importancia: incluso el *desengaño* (concepto que toma prestado del español) puede ayudar a purificar la esperanza misma, ya que ayuda a trascender el mundo y descubrir el verdadero sentido de la esperanza.

“La expectativa anticipa por la imaginación; la esperanza crea por actualización. La expectativa duda; la esperanza afirma. Pero afirma por un movimiento creador de nuestra existencia entera. De la misma manera, la desesperanza tiende a la nada, mientras que la decepción no es sino la destrucción dolorosa de una anticipación imaginativa. Si bien presumimos que sin un impulso análogo a la esperanza los árboles no producirían, en

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 49. “Esperanza” correspondería al concepto francés “*espérance*” mientras que expectativas correspondería a “*espoirs*”. (N. Del T.)

primavera, la vida nueva de sus hojas, sabemos que el hombre, en cuanto persona espiritual, no puede existir un solo instante sin la esperanza. Ésta no es la expectativa de cualquier cosa, sino la esperanza creadora, base natural de esa esperanza de la que está escrito que no nos deja perecer”<sup>27</sup>.

Esperanza, libertad y creación van unidas. Todas estas aportaciones las tendremos en cuenta más adelante. Otro autor que supo ver entender la conexión entre esperanza y creación fue Gabriel Marcel. Él es quien está detrás de las reflexiones de la generación de Mounier en dicha conexión.

Ya vimos que para Marcel el espectáculo de la muerte es una invitación perpetua a la negación. Sólo a través de la fidelidad y del testimonio era como un hombre se podía negar a traicionar a aquél que ha sido. El testimonio y la fidelidad eran rescatados como índices ontológicos por Marcel. La memoria como afirmación ontológica, así lo recogíamos. Esta memoria, a través de la fidelidad, consigue lo que para Marcel es tan importante: la permanencia ontológica<sup>28</sup>.

En la muerte se abre la metaproblemática de no ser más y el ascenso a la realidad trascendente. La muerte es invitación a la perpetua negación<sup>29</sup> y sólo la libertad puede triunfar ante esa invitación a la negación y ante el vértigo de la desesperación. Para Marcel un mundo sin muerte sería un mundo con la esperanza latente; la muerte se convierte en trampolín de una esperanza absoluta<sup>30</sup>. Una fidelidad absoluta es a una persona; una fidelidad absoluta exigiría, por tanto, una persona absoluta<sup>31</sup>.

Al esplendor existencial le corresponde en nosotros mismos el destello de la creencia, y cuanto más permeables nos mostremos a esa luz por la que estamos en el mundo, más capacitados estaremos para esperar en el momento en que la muerte nos afirme más en el ser. El paso por la muerte sería abrirse a aquello que habríamos vivido sobre la tierra.

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>28</sup> MARCEL, G., *Ser y tener*, Guadarrama, Madrid 1969, p. 118

<sup>29</sup> Marcel, G., *De la negación a la invocación, Obras selectas II*, BAC, Madrid, 2004, p. 182 y *Ser y tener...*, p. 120.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 115.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 119.

Pero, tal y como vimos, Marcel se enfrenta como fenómeno especial a la muerte del tú, frente a la cual no es posible la anestesia. Se da entonces la contradicción: sigo unido al ser que me falta. Esto es lo intolerable y, por tanto, no puede llevar al absurdo.

“Algunos relegan a lo imaginario la inmortalidad y otros dicen que es una preocupación egocéntrica y no teocéntrica. Pero amar a una persona es decirle que tú no morirás: seguridad profética”<sup>32</sup>.

La cualidad de mi amor hace plantearse si la destrucción puede alcanzar aquello por lo que este ser es verdaderamente un ser. Los acontecimientos que resultan accidentales no pueden tornar caduca la presencia de eternidad incluida en nuestro amor. ¿Puede llegar a ser esto real? Es esto lo que nos abre directamente a la esperanza. La angustia no puede ser la última palabra sino el amor y la alegría.

Pero la esperanza no tiene nada que ver con la voluntad de exploración ni con el temor<sup>33</sup>. No tiene nada que ver con el deseo. Éste tiende siempre a algo concreto y determinado, de ahí su conexión con el temor. No es algo susceptible de ser reducido a la inteligencia o a la razón, sino que tiene que ver con lo que Marcel denomina “el espíritu de la verdad”<sup>34</sup>. Este “espíritu de la verdad” rompe el juego de la complacencia con uno mismo y se presenta como trascendente. Nada tiene que ver con la indisponibilidad del juego de la complacencia con uno mismo. Ésta es el verdadero enemigo del “espíritu de la verdad”. De ahí que si con algo está relacionado este espíritu de la verdad es con el *valor*. El resorte de la esperanza es el *valor*<sup>35</sup>.

Lo propio del valor sería asumir una cierta función respecto de la vida y como ponerte su sello, por ejemplo en la consagración a una causa. El valor es la sustancia de la exaltación, de la absoluta posesión de sí mismo, una calma sobrenatural ante las realidades últimas, en particular, la muerte. Evidentemente siempre conlleva un riesgo, y ahí entra el sacrificio<sup>36</sup>. Valor y coraje entran en una relación básica y fundamental. No puede haber valor sin la vigilancia de una conciencia expuesta a sucumbir al sistema de complacencias y facilidades que se organizan espontáneamente alrededor de ella. Por eso su carácter sacrificial. La contraposición a todo esto es el desocupado, el cual se

---

<sup>32</sup> MARCEL, *El misterio del ser, Obras selectas I*, BAC, Madrid, 2002, p. 320.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 323.

<sup>34</sup> MARCEL, G., “Valor e inmortalidad”, en *Homo viator...*, p. 151.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 153.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 155.

vería a sí mismo sin ataduras, pero arrojado al desierto. La desesperación es la desocupación llevada a la conciencia más aguda de sí misma, sería con palabras de Marcel

“la deserción de una conciencia que ya no hace cuerpo con lo real”<sup>37</sup>.

Desde aquí la esperanza es la afirmación de que la situación intolerable en que me encuentro tiene una salida, cosa que, por otro lado, no es aplicable sólo a la muerte. La manera de luchar es trágica pero desde ese valor, aceptado libremente, podemos rechazar la realidad que nos esclaviza. La clave para Marcel será la intersubjetividad<sup>38</sup>.

Por eso, como acabamos de expresar, tendrá que intervenir la libertad, la auténtica libertad, la que se confunde con el amor, en el sentido de la oblación. Esa será la meta: el amor oblato. Un amor oblato que incluye esa fidelidad de la que hablábamos antes y que por eso es creadora, porque es testimonio, es una ética, lo cual exige una incondicionalidad marca del Absoluto<sup>39</sup>. Donde hay creatividad no puede haber degradación. La esperanza planea sobre la acción, está arraigada en el ser, es creatividad y entrega, no voluntad. La fidelidad es presencia, no idea, presencia incircunscrita (aquí está lo metaproblemático)<sup>40</sup>. Este es el “espíritu de verdad”, espíritu de fidelidad y de amor. La persona más disponible es la más consagrada y está protegida contra la desesperación y el suicidio ya que sabe que su existencia no la debe a sí mismo y el auténtico uso de la libertad es reconocer que no se pertenece. Sólo desde aquí puede crear, actuar<sup>41</sup>.

De ahí que a la esperanza pertenezca el refugiarse en un plano en el que nunca pueda quedar defraudada. Toda esperanza tiene que ser esperanza de salvación y, por tanto, sólo es posible en un mundo en el que sea posible el milagro. Es imposible tratar sobre la esperanza sin tratar de la salvación

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 157

<sup>38</sup> MARCEL, G., *El misterio del ser...*, p. 325.

<sup>39</sup> MARCEL, G., “Obediencia y fidelidad”, en *Homo viator...*, p. 145.

<sup>40</sup> MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser...*, p. 65.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 77.

“y no hay posibilidad de la salvación sino en un universo que comporta lesiones reales”<sup>42</sup>.

Por tanto la esperanza será ese acto por el cual pueda quedar superada y vencida la tentación de desesperar.

“La esperanza es afirmar que hay en el ser, más allá de todo lo dado, un principio misterioso que está en complicidad consigo mismo, que no puede dejar de querer lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece ser querido, y lo quiero realmente con todo mi ser: éste es el centro del misterio ontológico”<sup>43</sup>.

La esperanza es que la realidad está conmigo, es darle crédito a la realidad<sup>44</sup>. ¿Ilusión? Si se la reduce de misterio a problema, sin duda. Si se le mantiene como misterio la esperanza trasciende los desmentidos empíricos pero nunca estará presente en mayor porcentaje que la desesperación<sup>45</sup>. Ya vimos que el problema es algo que se encuentra ante mí y que puedo delimitar con claridad; misterio, en cambio, es un problema que rebasa sus propios datos y que queda, por tanto, excedido.

En *Homo viator* Marcel, tras analizar situaciones diluidas de esperanza, se centra en la existencia como cautividad. Cuanto más se experimenta la vida como cautividad más se ve brillar la luz misteriosa que se da en la esperanza<sup>46</sup>. Ya antes hemos expresado con Marcel que sólo se puede dar la esperanza en un mundo que comporte lesiones. Ahora usa el concepto de “cautividad”.

“En efecto, el alma se vuelve siempre hacia una luz que ella no ve todavía, hacia una luz que nacerá, con la esperanza de ser arrancada de su noche actual, noche de espera, noche que no puede prolongarse sin entregarla a todo lo que arrastra, de algún modo orgánicamente, hacia la disolución”<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> MARCEL, G., *Ser y tener...*, p. 93

<sup>43</sup> MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser...*, p. 52.

<sup>44</sup> MARCEL, G., *Ser y tener...*, p. 92.

<sup>45</sup> MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser...*, p. 53.

<sup>46</sup> MARCEL, G., “Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza”, en *Homo viator...*, p. 44.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 43.



Pero si la esperanza se confunde con la vida misma, también es claro para nuestro autor que la esperanza trasciende los objetivos particulares a los que parece vincularse<sup>48</sup>. Tampoco tiene nada que ver con el optimismo. Se trata de un misterio suprafísico que no se puede naturalizar. Poco tendría que ver la esperanza con el “todo se arreglará” del optimista. El optimismo hace relación a la naturaleza y tiene su meta suprema en la previsión racional; la esperanza concierne a la persona y es siempre entrega y confianza. La esperanza implica a la persona en el proceso que la determina. El optimismo es disertador y en él la persona es puramente espectador. No implica la intervención de la fe ni del compromiso. El que espera se ve implicado en el proceso<sup>49</sup>.

Pues bien, la esperanza no tiene nada que ver con el deseo ni con el optimismo, y su contrario es la desesperación o la desesperanza. Sólo puede haber esperanza cuando hay tentación de desesperar<sup>50</sup>, ya lo hemos dicho antes. Ahora bien, la desesperanza es capitular ante un *fatum*, deshacerse ante lo inevitable, renunciar a ser uno mismo, fascinarse por la idea de la propia destrucción<sup>51</sup>. Renunciando a la posibilidad de crear, el desesperado se refugia en la soledad que le carcome y le consume.

La esperanza trascendería el *fatum* con una cierta no-aceptación positiva para distinguirla de la rebelión. Pero para Marcel será fundamental acompañar la esperanza con gran dosis de paciencia si no queremos que la no-aceptación se convierta en crispación<sup>52</sup>. El esperanzado es paciente, nada tiene que ver con el “ya”, con el “ahora” del impaciente.

“... la esperanza consistirá en considerar la prueba primeramente como parte integrante de uno mismo, y al mismo tiempo como destinada a suprimirse y transformarse dentro de un cierto proceso creador”<sup>53</sup>.

El hombre de esperanza respeta *los tiempos* de cada uno, por eso es un hombre abierto al otro, crea comunidad. Implica un sutil respeto a la duración y a la cadencia

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, pp. 45-47.

<sup>50</sup> Marcel ya habló en *Ser y tener* de que también se oponía la inesperanza, que sería la angustia indeterminada de sentirse entregado al tiempo.

<sup>51</sup> MARCEL, G., “Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza”, en *Homo viator...*, p. 49.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 51

vital propia del otro y tiende, además, a ejercer una acción transformante parecida a la que realiza la caridad<sup>54</sup>.

Pero, ¿sobre qué se ejerce el poder de fluidificación de la esperanza? Marcel lo tiene muy claro: la esperanza está orientada hacia lo que es independiente de mi acción, y particularmente de mi acción sobre mí mismo: un hombre espera la vuelta del ausente, la paz, etc.<sup>55</sup>. Por eso la esperanza tiene que ver con la trascendencia y con la incalculabilidad. La esperanza absoluta trasciende todo condicionamiento y toda representación. Lo esperado es radicalmente independiente de las posibilidades del que espera. Y es que cuanto más trascienda lo esperado la capacidad de la imaginación del que espera, menos podrá tachársele de ingenuo e ilusión. Aquí es donde se unen esperanza y libertad (concepto tan importante para Marcel a lo largo de todas sus obras) para enfrentarse sin condiciones a situaciones difíciles, por eso la esperanza absoluta supera todos los condicionamientos mencionados y toda representación. Sería la respuesta al ser infinito al que se debe todo lo que uno es. Es en el encuentro con el Tú absoluto que me ha hecho salir de la nada como entiendo la desesperación como traición<sup>56</sup>.

“No hay amor digno de este nombre que no sea para quien lo piensa semilla de inmortalidad... que lleva a una comunión universal y a pender de un Tú absoluto”<sup>57</sup>.

Pero cuando nos referimos a la muerte, ¿no estamos hablando, desde la reflexión sobre la esperanza, del instinto de conservación? No parece que la esperanza sea esa especie de ligazón orgánica conmigo mismo que me obliga a imaginar una salida ante el peligro. Encerrado en mí mismo, saber lo que me pasará puede carecer de interés, pero desde el amor a otro sé que su suerte está concernida por la mía propia. Amar a alguien es esperar de él algo indefinible e imprevisible. Por tanto, esperar es dar, y no esperar ya más es contribuir a esterilizar al ser del que ya no se espera nada.

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 58.

<sup>57</sup> MARCEL, G., “Valor e inmortalidad”, en *Homo viator...*, p. 164.

“Todo permite pensar que sólo se puede hablar de esperanza allí donde existe esta interacción entre el que da y el que recibe, este trueque que es la señal de toda vida espiritual”<sup>58</sup>.

Y de nuevo la relación de la esperanza y la libertad con la disponibilidad.

Decir esperanza es decir que creo y apelo a la existencia de una cierta creatividad en el mundo y sin la esperanza todo fuera de mí, incluso también en mí, se me aparece como simple repetición. La esperanza está comprometida en la trama de una experiencia en formación, de una aventura en curso. La desesperación sería entonces la conciencia de un tiempo cerrado, un tiempo como prisión<sup>59</sup>, mientras que la esperanza es captada como a través del tiempo, como si el tiempo dejara entrever algo a través de él. Aquí introduce Marcel el carácter profético de la esperanza<sup>60</sup>. De ahí que puede afirmar lo que será, por su carácter creador, como si lo viera.

Ahora bien, ¿es la esperanza algo más que una ilusión? Y Marcel contraataca: ¿No será la toma de postura contra la esperanza una toma de postura que pretende escaparse ante el riesgo? ¿No sería falta de valor, como tanto hemos insistido, y de coraje? ¿No se pretende evitar la decepción<sup>61</sup>? La esperanza no reivindica derechos, sabe que lo recibido es por gracia, es decir, lo contrario de una obligación que cumplir. Tanto la democracia como el tipo de vida del hombre moderno no entienden de la gratuidad, del servicio desinteresado y, por tanto, cargan con un exceso de desconfianza que le impide que impregne en ellos la auténtica esperanza.

¿Se trata de un sentimiento subjetivo? No, porque procede del amor y, por ello, se encarna en una realidad que sin él no sería lo que es. Es un aspecto vital por el que la creación se lleva a cabo. Esperanza y comunión van juntas. Desesperanza y soledad se identifican<sup>62</sup>.

“Yo espero en ti para nosotros.”<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> MARCEL, G., “Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza”, en *Homo viator...*, p. 61.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 68-69.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 72.

El tú es el garante y el cimiento de esta unidad que me liga a mí mismo y al uno y al otro. Así, desesperar de mí o de nosotros es esencialmente desesperar de ti. Pero por el solo hecho de esperar se descubre en el fondo de la realidad la existencia de un Tú absoluto, un Tú del cual no se puede desesperar, aunque sí renegar. Y se reniega a esto y a todo lo que conlleva la posibilidad de la esperanza porque el hombre se ve sometido y dominado por las redes del tener<sup>64</sup>.

Pero, ¿depende de mí la esperanza? Lo mismo que depende de mí ser lo que soy. Lo que depende de mí es lo que está o se me queda de alguna manera externo a mí. Igual que el don es una llamada, como si hiciera brotar en nosotros una cosecha de posibles, entre los que tendremos que escoger aquellos que mejor se acomodan a la petición que se nos ha dirigido desde dentro, lo mismo sucede con la esperanza. Esperar depende de mí y no depende. En la esperanza hay algo que se nos es ofrecido pero podemos no entregarnos a la esperanza como podemos no entregarnos al amor. Pero se trata de una fidelidad cuyo principio siempre será el misterio mismo y cuyas iniciativas residen fuera de nuestro alcance, allí donde lo recibido se trata de gracia<sup>65</sup>.

¿Se puede esperar cuando las razones para esperar faltan o son insuficientes? Desde una razón calculadora en torno a las posibilidades, es ilegítimo. Parece que la salida sólo puede ser el irracionalismo o el fideísmo. Pero visto desde el amor parece que hay algo absurdo en objetar el derecho a esperar, amar contra toda esperanza. En la esperanza se da ese “tú volverás”.

Esperanza y caridad instituyen una comunión indestructible. El testimonio de la destrucción visible sólo es posible rechazarlo en nombre de una seguridad de que las mutaciones visibles no alcanzarán a la única realidad auténtica. Conservación y renovación son dos aspectos disociados de una misma unidad que se establece en la esperanza por encima de todo razonamiento. Tesis que se sintetiza en:

“Como antes, pero de otra forma y mejor que antes”<sup>66</sup>.

Nostalgia de lo nuevo. Muerte y nostalgia de la continuidad unida a la novedad es la esperanza.

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 75

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 79.

“La esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma, tan íntimamente comprometida en una experiencia de comunión que puede cumplir un acto trascendente a la posición entre el querer y el conocer; un acto por el cual afirma la perennidad viviente de que esta experiencia ofrece a la vez, la prenda y las primicias”<sup>67</sup>.

Insistimos en lo que dijimos más arriba: un mundo en el que no existiera la muerte sería, para Marcel, un mundo en que la esperanza estaría en forma latente.

El hombre es un ser contra la muerte y se demuestra en el amor, el fundamento de la presencia está en la intersubjetividad, pero ante un fin que vemos y que no vemos, un fundamento ontológico como posibilidad, no como conquista. La esperanza une la deficiencia ontológica y la exigencia de ser.

Juan Luís Ruiz de la Peña reivindica su propio lugar dentro de esta perspectiva con aportaciones que no podemos ignorar en orden a una antropología personalista que se despliega en busca de una respuesta esclarecedora. Dejémosle hablar a él mismo:

“La lógica del amor es la única que puede dar razón del origen de la vida en su total gratuidad, avanzando a la vez la garantía, igualmente gratuita y única, de su vocación de permanencia...De la Diotimé del Banquete de Platón al Arnaud Chartrain de *La soif* de Gabriel Marcel (“amar a alguien equivale a decirle: no morirás”) o a la Marie de Le Roi se meurt de Ionesco (“si amas intensamente, si amas absolutamente, la muerte se aleja”), pasando por la poesía del Cantar de los Cantares y de los trovadores, se alza unánime el presagio esperanzado de que el amor sea más fuerte que todo, más fuerte incluso que la muerte”<sup>68</sup>.

El amor es de lo más destructivo cuando es egocéntrico, cuando se trata de un pseudoamor, que eso es en realidad el amor egocéntrico. Pero si no se trivializa su profundidad, el amor adquiere su índole de misterio. La aptitud de la persona para la autoentrega, en la que consiste el amor auténtico, rebasa tanto el dato científico como el discurso racional. En la gratuita y arriesgada libertad del gesto de amor late la estructura

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>68</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza y salvación...*, p. 91.

trascendente y misteriosa del ser personal. La trivialización de esto supone la destrucción del amor y, consiguientemente, la destrucción de la persona.

Muchos autores habrían estado tras esa pista: una vida que vence a la muerte. Según Ruiz de la Peña todo amor promete perennidad y es en esta sustancia donde el diálogo vida-muerte juega su principal batalla y no en el ámbito de una presunta ley ontológica, como querían Platón y Hegel.

Así pues, a un amor inalterable responde una vida imperecedera; la vida surgida del amor es vida eterna. Y esto es lo que, en definitiva, desea todo hombre cuando se interroga sobre su destino: la estabilidad en el ser, la afirmación y consolidación de su existencia.

“El hombre es ciertamente un ser personal, una singularidad única e irrepetible, digna de un adónde y un para qué”<sup>69</sup>.

Interpretar el soliloquio de Unamuno que ya mencionamos en el capítulo primero (“No quiero morirme, no; no quiero, no quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, ese pobre yo que me soy y me siento ser ahora aquí”) de obsesión egoísta, es ignorar la trascendencia del yo personal. El hombre, que en sí y por sí es la pura contingencia, se percibe a sí mismo como valor absoluto porque se sabe capaz de amar y ser amado de forma absoluta, y no contingentemente, de ser para alguien algo supremamente precioso, y porque presiente más o menos confusamente que todo esto lo radica en el misterio del Ser.

“Habría que preguntarse si un hombre que no ha tenido experiencia de amor, que no se haya sabido amado por alguien nunca, que no haya amado a alguien nunca, puede creer en la inmortalidad. Difícilmente se le aparecerá la vida como algo suficientemente valioso como para sobrepasar la muerte”<sup>70</sup>.

Contingencia-validez absoluta; es en esta bipolaridad extrema donde se refleja dramáticamente la paradójica textura de la condición humana. Cabe sospechar fundadamente que la única mediación que resulta posible entre ambos polos, el de la

---

<sup>69</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido...*, p. 17.

<sup>70</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza y salvación...*, p. 92.

contingencia y el del valor absoluto sea la experiencia **indecible**, única y definidora, del amor personal. Cualquier antropología que ignore o no se tome en serio el amor, quedará sustancialmente aprisionada y cautiva del elemento o polo de la contingencia, tachando, consiguientemente, de ilusoria, o peor de no humana, la esperanza en una victoria sobre la muerte.

La conclusión para Juan Luís Ruiz de la Peña no puede ser más clara: cualquier soteriología que intente la negación de la validez del anhelo de “vivir siempre, siempre”, desembocará en una pura y simple abstracción; todo se salvaría en abstracto, nada ni nadie podríamos decir que es salvado de manera concreta. En realidad, no habría salvación porque no habría sujeto de quien poder predicar dicha salvación. Con estas últimas afirmaciones se han invertido los valores. ¿Por qué peca de abstracto quien desea y racionaliza ese *más allá*? Peca de abstracto quien ignora la estructura fundamental del hombre y pretende conformarlo con las migajas de lo que realmente es ese hombre. Migajas y más que migajas es de lo que ya estamos cansados de que sea lo único que se nos ofrezca.

“La vida es milagro de un amor que es misterio: vida eterna”<sup>71</sup>.

Rotundamente lo expresa nuestro autor. Ahí está el contenido de cualquier posibilidad de toda propuesta salvífica coherente. A partir de aquí la categoría expresiva de esta vida que vence la muerte depende ya de la antropología de base con la que se opere.

Siempre tuvo claro Ruiz de la Peña que la muerte es una de las dimensiones de la contingencia, la más drástica. La derogación del límite temporal plantea más dificultades que las que resuelve, y no podemos pecar tampoco de ignorancia; equivale a la consolidación endémica del resto de las limitaciones, al aumento acumulativo de la contingencia. La influencia en este aspecto por parte de Marcel creo que queda patente en el autor asturiano.

En suma, el hombre desea “vivir siempre, siempre”, sí, mas de otro modo, a otro nivel, de forma que la infinitud de la permanencia en el ser embargue todos los estratos de la existencia personal, en vez de ofrecer tan sólo una problemática continuidad temporal.

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 93.

El hombre aspira no solo a la liberación del mal moral, físico, social, estructural; sueña también con la salvación; desea la felicidad, que no es la simple ausencia del mal, sino la presencia del bien; aspira a una situación consolidada en la plenitud vital, colmada de densidad existencial, a cubierto de todo riesgo, inmune a toda amenaza. El hombre quiere ser, ser él mismo, ser siempre, ser consumadamente. Y esto ha de alcanzar a la sociedad y al mundo, ya que el hombre es también ser social y ser mundano. El proyecto liberador y salvífico se juega a una carta: o todo o nada. Bloch ha expresado lo mismo con su acostumbrada incisividad cuando observa que el proceso histórico desembocará o en el Optimum del Totum o en el Pessimun del Nihil (“tertium non datur”, apostilla el pensador judeoalemán)<sup>72</sup>.

La esperanza, afirma Ruiz de la Peña, es patrimonio común de la humanidad<sup>73</sup>, todas las culturas han dicho algo sobre ella, todas las formas de pensamiento filosófico o religioso tiene aquí algo que decir, y de hecho lo ha dicho, porque todas se han enfrentado a la pregunta por la muerte, por el sentido, por el futuro (el mencionado Bloch, así como otros representantes del marxismo e incluso la fe cientifista en el progreso); y es que es el mismo hombre el que no puede renunciar al futuro, debe acoger de forma totalmente natural la carga de proyección albergada en la definición misma de proyecto.

El hombre, por su propia estructura ontológica, pede estar **convocado** a un desenlace que rebasa su estructura nativa. Y esto es confirmado porque el ser humano encuentra su clímax en la comunicación gratuita y amorosa de sí mismo<sup>74</sup>.

La realidad es digna de esperanza y la esperanza es la tela de la que está tejida nuestra alma<sup>75</sup>. El hombre no puede no esperar, sería un contrasentido. Aunque aparentemente se deje de esperar, no por ello se suspenden en él las funciones de credentidad y fiducialidad; lejos de suspenderse se dan a la inversa. Supuesto esto, para nuestro autor, resulta obligado concluir que la forma recta y propia de credentidad es creer en algo como la forma recta de fiducialidad es esperar algo, y no desesperar de todo.

No es cuestión de nuestra investigación y por eso sólo señalamos la importancia que da Ruiz de la Peña a la distinción entre *resurrección* y *supervivencia* o *inmortalidad*. La supervivencia, o mejor, la inmortalidad, concepto que ha sido

---

<sup>72</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, v. I..., p. 135.

<sup>73</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Una fe que crea cultura*, Caparrós, Madrid, 1997, p. 283.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 331.

<sup>75</sup> De nuevo la influencia de Marcel en Ruiz de la Peña, *El último sentido...*, p. 26.



elaborado por las antropologías seculares, dice de suyo algo negativo e ignora o desdeña la muerte, generalmente porque ignora o desdeña la condición encarnada del hombre y ve en éste un espíritu episódicamente enfundando en un cuerpo que no pertenece a su verdad. ¿Está arremetiendo Ruiz de la Peña contra Scheler y su concepto de supervivencia, autor al que, por cierto, conocía bastante bien? Del mismo modo quedaría en esta cuestión la opinión de X. Zubiri y de Laín Entralgo sobre la muerte total del ser humano. Sólo lo dejamos señalado porque, insistimos, o es cuestión de nuestro estudio.

### 2.3. Últimas reflexiones en torno a la muerte y la esperanza

¿Es absurdo lo que venimos presentando de los diversos autores estudiados? ¿Hemos de condenar al silencio y al ostracismo a todos ellos porque un día expusieron la racionalidad de lo que creyeron?

Sin duda alguna, y retomamos el discurso del capítulo primero, hablar de la muerte antes de la propia muerte no es sino hablar de la vida, ya que el hombre nunca puede ser contemporáneo de su muerte propia. El instante inenarrable de la muerte, el instante mortal, excluye todo discurso. El *antes* es demasiado conocido, el *durante* es conocido y desconocido, apenas conocido, y el *después* es totalmente desconocido. La muerte cierra la puerta a todo *después*, no puede ser advenimiento de ningún acontecimiento. Tomar en serio la muerte es decirse a sí mismo: “¡no sé absolutamente nada, no puedo saberlo; si lo supiera no sería la muerte!”<sup>76</sup>. Por eso insistía Scheler en que es cuestión de creencia. Ese instante mortal es, como decía Jankélévitch, el paso del “casi-nada” a la “nada”<sup>77</sup>, pero ese “casi” resulta un trecho infinito, un muro infranqueable para el hombre. Jamás un “tan poco” fue tanto para el hombre, jamás algo tan diminuto fue tan inalcanzable, tan oscura y tan indescifrable. Nunca algo tan pequeño y tan diminuto ocasionó tanta angustia, tanto miedo y tantos sentimientos (si eliminamos el amor) como la inminencia de ese dichoso instante. Y es que ese dichoso instante no es “casi-nada”, pero ante él el pensamiento se abisma. Ante él el pensamiento se enfrenta a lo irrepresentable, de ahí la angustia.

La muerte es la inversión de cualquier instante creativo. Aprehendemos el instante mortal como pórtico de una eternidad de *no-ser* de la que no nos podemos hacer

---

<sup>76</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *Pensar la muerte*, F. C. E., Argentina 2004, p. 46.

<sup>77</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p. 350.

ni una remota idea. Tan sólo intuimos el desgarramiento de la ausencia cuando somos conscientes de los adioses en nuestra vida.

“Temer la ausencia es aprehender la desgarradora última vez por la que ha comenzado y que la habita todavía... lo aprehendido en el instante de la muerte es la nada que resulta del aniquilamiento, la nihilización que desemboca en el eterno Nihil. El casi-nada implica, por tanto, inmediatamente la nada. En el miedo y la angustia juntos, el hombre aprehende el no-ser eterno implícito en el mínimo ser de la nihilización”<sup>78</sup>.

El eterno futuro se pierde en el horizonte, en desiertos donde no existen las palabras, la finitud de nuestra existencia impide que la futurición se prolongue indefinidamente.

Pero aun así nuestra tendencia a perseverar en el ser protesta incansablemente contra lo absurdo de la nihilización. Y esta protesta también es un hecho. Por mucho que descubramos la inmanencia de la muerte en nuestro ser, como vimos en el primer capítulo, rendirse ante la nihilización es desechar el misterio, ignorar el misterio. El *algo* que nos hace vivir, no se nos hace presente pero se halla en las profundidades, allí donde comenzamos a ser corpóreos. Hablando en torno a la esperanza, pero cuyas palabras aplicamos aquí, Bloch habló de un impulso que nos agita y nos pone en ebullición. Ningún ser escapa a este impulso y esta sed se hace patente sin cesar, “pero sin darse nombre”<sup>79</sup>. Desde el interior surge algo, una “aspiración”, un “anhelo”, “el único estado sincero de todo hombre”<sup>80</sup>. Si esto fuera verdad volvemos a la tesis de Ruiz de la Peña: quien no tenga esto en cuenta está en la pura abstracción. La muerte parece una violencia infringida a un imperativo de ser mucho mayor que de nihilización. *La interrupción del ser exige ser explicado*, es necesaria una causalidad para explicar la detención de todas las funciones vitales. La muerte implica unas determinaciones explícitas que se añaden al ser.

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 355.

<sup>79</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. I..., p. 73.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 73. Bloch optará por el término “impulso”, concepto que refleja mejor el esfuerzo por llenar un vacío, una carencia en el anhelo, algo que falta. Igual que “querer”, más activo frente a “desear”, que reflejaría excesiva pasividad. Todo querer es un querer hacer.

“No hay razón para que lo que es deje de ser. Hace falta un accidente para eso. El dejar de ser no está comprendido en la noción de ser. El ser no implica su propio fin”<sup>81</sup>.

O también con el mismo autor:

“Lo que sucede representa un excedente en relación a lo que es”<sup>82</sup>.

La aniquilación de alguien parece que exige una explicación. Toda muerte supone la presencia de algo *extra-ordinario*. Supone la presencia de algo extraño que poco tiene que ver con el ser que desaparece.

Todo fue desde el principio al revés: sucesivamente todo comenzó y se desarrolló en continuo paso del no-ser al ser. Y ¿por qué tan sólo un instante en el que sucede lo contrario tiene que ser mi definitiva constitución? Tan sólo este instante es capaz de anular la perplejidad ante toda una cadena de sucesos que consiguieron la grandeza de pasar del no-ser al ser. Un instante es capaz de anular la realización de millones de pasos del no-ser al ser. ¿Acaso no es esto mucho más admirable ante un solo paso del ser al no-ser? ¿Cómo una nihilización tan brusca no va a ser tan traumática?

La muerte es más fuerte que todo, campeón de campeones, rey de reyes. Pero la protesta continúa contra el escándalo de la cesación. El silencio es insoportable. Es lo que Jankélévitch ha llegado a denominar como la *verdad eterno-mortal*<sup>83</sup>.

El hombre sabe que morirá pero no se explica por qué debe desaparecer. Piensa y se sabe mortal, pero no lo comprende. Siempre algo que no entiende, una dimensión que se le escapa. Como Marcel nos ha enseñado, el misterio siempre aparece más allá del problema. Se torna así pues, la muerte, en algo imposible y necesario.

“Alguien ha sido traído al mundo sin haber podido opinar, y luego retirado del mundo, conminado a hacer el equipaje, de nuevo sin haber sido consultado; alguien ha recibido el ser sin haberlo pedido... y luego ha sido invitado a devolver ese regalo que no había buscado pero al que ha acabado

---

<sup>81</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *Pensar la muerte...*, p. 34.

<sup>82</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p. 379.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 399.

por coger apego; alguien ha aparecido para desaparecer a continuación para siempre; alguien ha sufrido, esperado, lamentado, y después ha desaparecido sin dejar rastro. Alguien... “Era un pobre y pequeño ser misterioso como todo el mundo”. Así se expresa el Arkëll de “Pelléas et Melisande” ante el lecho de la muerta, mientras el telón cae sobre este destino ya cumplido. No hay nada más que decir, en efecto. Y tampoco nada más que pensar. Y, sin embargo, desde el momento en que el presente se ha convertido en pasado y la presencia en ausencia, el misterioso destino cumplido ofrece a los hombres un inagotable tema de meditación, por eso a todo el mundo se le encoge el corazón y se recoge en silencio ante este misterio sin profundidad. Pues se reconoce la quoddidad del haber vivido y el haber sido sin comprender el por qué”<sup>84</sup>.

¿Es entonces absurdo hablar de esperanza? ¿Se puede hacer razonable un discurso que vea en el hombre algo mucho más de lo que parece ser? La esperanza está anclada en el ser.

Vamos a intentar examinar detenidamente la propuesta racional y razonable que desde el personalismo se ha hecho ante dicha cuestión. Ante la tesitura a la que es llevado el hombre para decidir por el absurdo o el misterio puede resultar absolutamente razonable un discurso que vea en la estructura humana la posibilidad de optar por el misterio, la posibilidad de dejar la puerta medio abierta o medio cerrada, de dejar al ser humano en situación de claroscuro frente al oscurecimiento en que ha ido cayendo poco a poco. Pero

“la esperanza anega la angustia, está proyectada hacia el punto de la muerte como hacia un punto de luz y vida, como un punto que no representa la última palabra. De ahí que su contenido siempre sea intencional: todavía hay salvación en el horizonte”<sup>85</sup>.

### 3. LA ESPERANZA

#### 3.1. La esperanza en la existencia humana

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 433.

<sup>85</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. I..., p. 146.

En la introducción a este capítulo nos preguntábamos si era posible vivir humanamente sin esperar, si hay algún humano vivir que no sea un esperar, si no es condenar a la más dura deshumanización a un ser humano cuando se le cierra la puerta de una posible pregunta por la esperanza.

Y si es verdad que

“pensar significa traspasar, de tal modo que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto”<sup>86</sup>.

¿No es, entonces, algo esencial a la existencia humana vivir a la espera, la vida en la expectativa? Y como dijimos también con Laín Entralgo, antes de empezar la analítica del Dasein con el preguntar como lo característico con que Heidegger ponía en marcha su reflexión, ¿no se podría adoptar otro modo de ser del hombre, en este caso la creencia? Esto no se da sin un temple de ánimo que puede corresponder ontológica y existencialmente bien a nuestra idea de la esperanza, y se convierte en un apoyo para la existencia en la seguridad de obtener una respuesta esclarecedora, bien en la desesperanza, cierre de la existencia sobre sí misma ante la vacía nihilidad de lo por venir. De ahí que Laín hable de temple de la espera<sup>87</sup>, al cual pertenecerían la esperanza y la desesperanza como formas derivadas. De la misma manera Bloch hablaba de esa mezcla de los afectos positivos y negativos de la espera, la esperanza y el miedo, pero nunca dudó en afirmar lo siguiente:

“El afecto de espera más importante, el afecto del anhelo y, por tanto, del yo es, sin embargo, y sigue siendo la esperanza. Porque los afectos negativos de la espera, el miedo, el temor, son sin embargo, pese a todo rechazo, completamente pasivos, reprimidos, forzados... La esperanza, este anti-afecto de la espera frente al miedo y el temor, es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes”<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 26

<sup>87</sup> LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, Círculo de lectores, Madrid 1993, p. 148.

<sup>88</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. I..., p. 105.

Valoración más positiva o menos positiva de esa parte “negativa” de desesperanza o miedo dentro del temple de la espera, es indudable que ambos autores parten de un punto de partida similar: una espera que se concreta en una esperanza y que, por tanto, es inextinguible en el ser humano.

Si en el capítulo sobre el sentido de la vida fue concepto fundamental el de “proyecto”, ahora no lo será menos. Queda así clara la nervadura que ha ido conduciendo nuestra reflexión. En cuanto que proyecto el hombre es referido a la pregunta por el sentido y, del mismo modo, en tanto que proyecto el hombre se nos muestra como espera en su forma primaria de estar en la realidad. Nos vemos obligados, por tanto, a partir de este dato para poder recorrer el camino que nos haga posible iluminar y presentar la estructura profunda de la persona.

### **3.1.1. La existencia como proyecto: pregunta y creación**

Partimos, entonces, de que somos seres que vivimos en la realidad, estamos abiertos a la realidad. Y decimos que algo es real cuando ofrece resistencia a mis sentidos o a mi pensamiento. Nuestra existencia es real porque es resistente y exige de nuestra intervención, igual que el mundo que me rodea es real porque se me resiste y concierne con aquello ante lo que topo. Es por esto por lo que la realidad se convierte en algo asombroso, portadora de constante novedad. Tal y como hemos visto con Marcel, el hombre ha de dar crédito a la realidad. Es desde aquí desde donde el hombre puede asombrarse ante la resistencia a la realidad.

Por tanto, la realidad puede llegar a ser, al menos, parcialmente inteligible. Por eso damos cuenta de ella, unos hombres se la cuentan a otros. Desde esta parcialidad de nuestra intelección de lo real tiene su fundamento la existencia del futuro.

“Si nuestra intelección fuese completa y evidente, la realidad dejaría de ser “credenda” y prometedora y se haría “intelecta” y consabida; con ello, el futuro se trocaría en eterno presente”<sup>89</sup>.

Clarifica entonces Laín dos conceptos que fueron con anterioridad fundamentales para Marcel. La realidad es *misterio* y *problema* al mismo tiempo. Una

---

<sup>89</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 507.

misma realidad será misterio para mí cuando la vea asombrosa e inagotable y problema cuando la mire como inteligible y resistente<sup>90</sup>.

Pero mi vida, por otra parte, es futurición. Soy y tengo que ser sucediendo hacia el futuro. ¿Cuál es entonces el modo en que me pongo en contacto con la realidad? Zubiri nos lo dejó ya claro y Laín recoge sus aportaciones: el *proyecto*; él se me muestra como una de las formas radicales de mi relación con la realidad. Es verdad que el ser humano contempla y posee la realidad, pero dichas actividades son siempre parciales y, por tanto, proyectivas.

“Para mí, ente espiritual y carnal, ente sucesivo, la realidad es en cada instante “pudiendo ser” y “siendo” al mismo tiempo algo de lo que puede ser. No puedo aspirar a otra cosa mientras exista sobre la tierra”<sup>91</sup>.

El que proyecta algo está en la realidad y, de un modo o de otro, se ha hecho cargo de su situación en ella. El que proyecta está *en* la realidad, espera *de* la realidad y, movido por esa tendencia al futuro, vive *hacia* la realidad, a lo que serán tanto él como el mundo cuando se ejecute el dicho proyecto.

Bloch contó también con esa mezcla entre lo “*todavía-no-consciente*” en su totalidad como representación psíquica de lo “*todavía-no-llegado-a-ser*” en su época y su mundo. Para ello usó una bella expresión: “enigmas de la lejanía”<sup>92</sup>.

Con esto tenemos suficiente para ir advirtiendo que el proyecto es tanto una volición como una pregunta. Proyectando yo quiero algo de la realidad y preguntándome llegaré a ser eso que yo quiero ser (aquí Laín ha puesto la voluntad antes de la pregunta. Ya no sólo creencia, también voluntad). Nuestra relación con la realidad cristaliza en expresión racional de pregunta. De ahí que todo proyecto se resuelva en un rosario de interrogaciones.

“Dentro de una situación cualquiera concreta, la espera humana es esencialmente la explícita o implícita elaboración de un proyecto, la

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 507.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 508.

<sup>92</sup> BLOCH, E. *El principio esperanza*, vol. I..., p. 171.

respuesta que se da a las preguntas que surgen de dicho proyecto y la ejecución de todo lo proyectado”<sup>93</sup>.

Mi constitutiva futurición y mi modo de relacionarme con la realidad son para Laín la causa de que mi existencia sea proyecto y pregunta. Y ambos están recíprocamente relacionados: quien proyecta, pregunta, y quien pregunta, proyecta.

Laín va a distanciarse de Heidegger en el análisis que éste hizo en torno a la pregunta. Tal y como vemos, el filósofo alemán no estuvo muy desencaminado partiendo de la pregunta como dato primordial del *Dasein*, pero para Laín Heidegger no hizo una consideración debidamente metódica de *todo* lo que el preguntar es en la existencia del hombre; la pregunta no es sólo lo que acerca de ella dijo Heidegger.

Preguntar procede del verbo latino *percontari* y éste, a su vez, del sustantivo *contus*, “pértiga”. Etimológicamente significaría sondear el fondo de un río o de un estanque con una pértiga, y por extensión metafórica, sondear el interior de un hombre<sup>94</sup>. Cualquier tipo de pregunta que el hombre hace sería, entonces, un sondeo tanto de la realidad como de aquel a quien le hacemos la pregunta. El hombre barrunta los fondos a través de la pregunta. Por tanto, es la pregunta la que, en determinados casos, permitiría romper las barreras que impone la ignorancia. Pero decimos determinados casos, porque Laín distingue entre preguntas *últimas* y *penúltimas*<sup>95</sup>. Ambas reflejan nuestra limitación. Las preguntas penúltimas serían de limitación ocasional y remediable (“¿qué hora es?”) mientras que las preguntas últimas serían esencialmente invencibles, por tanto reflejarían nuestra radical finitud (“¿qué va a ser de mí después de mi muerte?”; “¿tienen sentido la existencia y la evolución del universo?”). Para esto es necesaria una mirada aguda, cosa que también exigió Bloch. La mirada aguda no se distingue sólo porque sabe ver a través de las cosas, sino también por el hecho de que no todo lo ve tan claro como el agua. Porque no todo se ofrece claro y concluso, sino que a veces tenemos ante nosotros algo que fermenta, que está configurándose, y es para ello, sobre todo, para lo que sirve la mirada aguda. Y una mirada aguda se corrobora por hacerse doblemente abismal. No sólo hacia abajo, que es el modo más fácil, más literal, de ir al fondo. Porque hay también una profundidad hacia

---

<sup>93</sup> LAÍN ENTRALGO, P. *Creer, esperar, amar...*, p. 163

<sup>94</sup> LAÍN ENTRALGO, P. *La espera y la esperanza...*, p. 509.

<sup>95</sup> LAÍN ENTRALGO, P. *Creer, esperar, amar...*, p. 164.



arriba y hacia delante, la cual incorpora abismos de abajo. La verdadera profundidad tiene siempre lugar en un movimiento de doble sentido<sup>96</sup>.

El hecho de preguntar, y así lo entendió Heidegger según Laín, presupone una limitación y un menester en la existencia de quien hace la pregunta, limitación que, como acabamos de indicar, se muestra como manifestación ocasional de la esencial finitud de la existencia humana. Pues bien, con esto y la irrebasable realidad de la muerte, Heidegger deduce que la pregunta revela la constante posibilidad de “no ser”, de “ser nada”. La angustia, por eso, es el temple de ánimo en que se revela esa posibilidad en mi existencia. Toda falta de respuesta y toda respuesta insatisfactoria son causa de angustia, y en ésta se hace patente el esencial “Sein-zum-Tode” de la existencia humana. La objeción de Laín la veremos más detenidamente, pero la objeción que marcó Bloch a esta cuestión creemos que es digna de tener en cuenta. Para Bloch Heidegger se ha equivocado en su conceptualización: la desesperación es la que se halla referida a la nada, no la angustia. Ésta es interrogativa, hasta aquí de acuerdo con Heidegger, y está en suspenso, se halla todavía determinada por el estado de ánimo y por el carácter incierto y hasta impreciso de su objeto, mientras que la desesperación lleva en su estado de ánimo un algo definitivo, y en su objeto no sólo algo definitivo, sino además, definido. Es espera anulada, es decir, espera de algo negativo, acerca de lo cual no cabe duda alguna; con ella, por tanto, se cierra la serie de los afectos de la espera<sup>97</sup>.

Según Laín Heidegger acierta y no acierta. Acierta en cuanto que nos hace ver algo que se da parcialmente en la existencia humana. No acierta ya que sólo es “parcialmente”, es decir, no es una propuesta que responda a toda la complejidad que creemos que hay tras dicha existencia humana.

La pregunta expresa limitación y finitud y conlleva el riesgo tanto de respuesta insatisfactoria como de no respuesta. Pero también es cierto que la pregunta revela una pretensión y, por tanto, una esperanza: completar la limitación sentida como propia. En el acto de preguntar conviven, bajo un ambivalente temple del ánimo, la confianza más fuerte en la obtención de una respuesta satisfactoria así como el miedo o temor a no recibirla u obtenerla. Así se descubre la presencia también ambivalente de la angustia por el “no ser” y la esperanza de “ser” aquello que se esperaba llegar a ser<sup>98</sup>. Mi

---

<sup>96</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, v. I..., pp. 190 y 197.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 145.

<sup>98</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, p. 166

pregunta me abre a la vez al ser y a la nada. Tanto la creencia como la confianza me ponen en la trayectoria del ser y, por tanto, mi apertura constitutiva al ámbito del *ser*. Esta creencia es la que nos pone ante las ideas de eternidad e infinitud.

Sería inexplicable la apertura del hombre hacia el futuro sin examinar con cuidado esa intención de ir superando constantemente cada una de las metas concretas que acompañan a cada espera a través de las cuales vamos escribiendo nuestra propia vida. Por encima de lo logrado subsiste el impulso hacia un algo todavía mejor. Una nueva cumbre aparece tras la ya alcanzada. Esto no debilita la realización, antes al contrario, la agudiza<sup>99</sup>.

“Esa espera de lo que indefinidamente está o podría estar allende cualquier proyecto, esa radical tendencia a seguir viviendo que profunda e inconcretamente late en todos los hombres que no se suicidan, es lo que en rigor merece el nombre de esperanza, modo de ser y de vivir en cuyo seno se entran la esperanza genuina -la esperanza a secas, en el sentido fuerte que tal palabra posee habitualmente- y la angustia”<sup>100</sup>.

Pero si la pregunta me abre a ese ser, también me abre al “no ser”, a la nada. La desconfianza es la que, en este caso, me sitúa frente a esa nada. Toda pregunta es simultáneamente una pretensión de “ser” y de “nada”, como venimos diciendo. ¿Qué sentido tiene esto en relación al tema de la espera humana? A lo largo de estas páginas lo veremos.

El proyecto y la pregunta, analizados dentro de la esperanza, nos llevan a otro concepto clave: *la creación*; y es que el simple hecho de tener que recibir respuesta a una pregunta me obliga a confirmar el proyecto de que la pregunta nació o a inventar otro nuevo; en suma, a realizarme inéditamente para seguir siendo “yo mismo”. La elaboración de un proyecto conlleva la formulación de determinadas preguntas y una operación creadora en la configuración de ese proyecto.

“Todo acto humano personal es un acto de creación”<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, v. I..., p. 230.

<sup>100</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, p. 167.

<sup>101</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 523.

El hombre crea nuevas posibilidades de contemplar y manejar la realidad, nuevos modos de ser en ella. Todas sus obras son fuentes de nuevas posibilidades para la existencia humana. En este sentido, y ahora con Bloch, sólo el hombre construye (para él utópicamente). Por eso frente al resto de criaturas sólo el hombre es consciente de cómo y cuándo ha quedado algo vacío, cuándo se ha quedado un espacio vacío, porque el ser del hombre es efervescente, tiene más elementos crepusculares en su borde superior y en sus riberas<sup>102</sup>. Por eso su creación es “especial”.

Pero, ¿qué notas serían las características de la actividad creadora? Laín nos proporciona una lista de cinco características de dicha obra creadora en *La espera y la esperanza* (originalidad, osadía, gratitud, contingencia, abertura a la infinitud y gozo doloroso)<sup>103</sup> mientras que en *Creer, esperar, amar* la lista desciende a dos (la gratuidad de su iniciación y su apertura a la infinitud)<sup>104</sup>. Veámoslas rápidamente.

Cuando el hombre realiza una auténtica creación se enfrenta a, como vimos en Zubiri, que indisolublemente unido a su existencia va el carácter de “autor”. Por eso cada cosa que realice está llamada a la *originalidad* (aunque haya una pretensión de seguir las directrices de algo distinto a sí mismo). De ahí deducimos el carácter *osado* de cada creación. Toda obra original comporta un riesgo ante el fracaso (a nivel psicológico o sociológico) así como ante la posibilidad de la nada (a nivel metafísico), ya que la nada y la amenaza del fracaso merodean.

“En tanto que en el hombre la capacidad activa forma parte muy especialmente de la posibilidad, la puesta en marcha de esta actividad y valentía, siempre que tiene lugar, causa un predominio de la esperanza”<sup>105</sup>.

Por otra parte, en el orden de la búsqueda aparece lo que se buscaba del modo más imprevisto, de modo *gratuito*. Es cierto que surge cuando se le busca pero nunca aparece como resultado necesario de esa búsqueda.

La actividad creadora ha de ser también *contingente*: puede darse o no puede darse, ser de un modo o ser de otro. Nadie puede decir que es creador “cuando quiere” y “porque quiere”.

---

<sup>102</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, v. I..., p. 237.

<sup>103</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 525 ss.

<sup>104</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, p. 171.

<sup>105</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, v. I..., p. 293.

Pero mucho más importante nos resulta la apertura a la *infinitud*. Desde su temporalidad y su finitud, la realidad de cada hombre y la historia universal de la humanidad postulan consciente o inconscientemente la eternidad y la infinitud. Individual y genéricamente, el hombre es un ente emplazado en el tiempo y limitado en el espacio, pero constitutivamente abierto a un “más allá” de ese emplazamiento y esa limitación. Para esto Laín no duda en citar al mismo Heidegger:

“¿Tiene sentido concebir al hombre, sobre el fundamento de su más íntima finitud... como “creador” y, por lo tanto, como “infinito”? ¿Hay algún derecho a ello? La finitud de la existencia, incluso como problema, ¿puede ser acaso desarrollada sin una “presunta infinitud”? ¿Y de qué género es ese “pre-suponer” en la existencia? ¿Qué significa la infinitud así “puesta”?”<sup>106</sup>.

¿Qué significaría entonces esa infinitud? La creación es la actividad del hombre por la que más religado queda a la realidad, su implantación en la realidad de las cosas y su transrealidad infinita y fontanal. La realidad se convierte entonces en inagotable e infinita ya que es hacer que lo que hay sea de modo distinto, y lo resultante es virtualmente infinito. Esta creación de formas nuevas y contingentes revela, igual que la pregunta, la doble condición de ente finito e infinito.

Si en el impulso hacia lo que hace falta no hubiera más que toda una serie de muros abrumadores, angostos, fijos, entonces ni siquiera el impulso existiría”<sup>107</sup>.

Desde esta apertura al ser y al infinito que la creación otorga al hombre tiene su fuente última el carácter de *gozo esforzado* que nos quedaba por señalar. Esforzado y doloroso. Toda actividad verdaderamente creadora exige ese componente de dolor que concluye en un alegre y sereno gozo por la acción creadora.

Si retomamos todo lo dicho: la radical futurición que late en el fondo de nuestra existencia; las creencias en las que se asienta nuestra existencia; la creación de nuevas posibilidades de ser; el riesgo de que todo esto quede en “nada” y la carga de

---

<sup>106</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 528.

<sup>107</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, v. I..., p. 349.

desconfianza que nuestras creencias conllevan; no podemos olvidar otra cuestión: todo preguntar tiene siempre un “a qué” y un “a quién”.

Desde el personalismo, ningún autor ha dejado de reflexionar sobre la esencial importancia de vivir en el Tú, en la tuidad. De ahí que la pregunta siempre está dirigida a un Tú, a lo Otro, y, ¿por qué no?, a ese Tú fundamento de los “tús” empíricos. Toda pregunta es un “a qué” que podría ser un “a quién” por esa apertura constitutiva del hombre al Tú. Volvemos a la cuestión: la pregunta pone al hombre en la perspectiva de la finitud, la soledad, la nada; pero también, por la pregunta, el hombre abre su ser a la realidad, al ser y a la infinitud, a la existencia para el Tú. Vamos a detenernos un poco en este aspecto que para nosotros es fundamental.

### 3.1.2. Soledad, pregunta y esperanza

La pregunta, como acabamos de ver, vuelve a situarnos en el orden de la relación. Cuando el hombre rechaza esa apertura se convierte en mónada cerrada y aislada. **Nuestra tesis es que hay un incremento directamente proporcional entre la esperanza y la vida en el Tú.** La esperanza es fruto de la comunicación y de la relación, de la misión y del amor. Se acoge en el descubrimiento de quien se tiene sostenido y esperado. La apertura, cuando es auténtica, se muestra como demandante de “algo”, que se torna en “alguien”, que ilumina el futuro, por lo que vale la pena ponerse en marcha. Y es que el hombre tiene esperanza cuando sabe que alguien le espera.

De ahí que no podamos interpretar el nihilismo actual sino como un cansancio del hombre por el hombre mismo; y viceversa: cuando el hombre se cansa del hombre lo único que encuentra es el *nihil* como fundamento. No se puede hablar de esperanza sin hablar de relación. El hombre del nihilismo no pide sino ser escuchado, pero no se detiene por un instante a pensar que el sentido está en parar a escuchar. Reniega por entero del universo, de Dios y del otro porque se siente ignorado, pero se siente incapaz de parar a escuchar porque su propio silencio le resulta insoportable.

Sólo es pasión por ser él mismo y ser reconocido como único, se siente insaciable de sí mismo pero se siente incapaz de recibir. Sólo nos convertimos en humanos cuando descubrimos que:

“La soledad no es dimensión constituyente del hombre sino en cuanto momento despertador a la libertad, intermedio entre un primero “ser desde” y un segundo “ser con”. La soledad es la distancia, el silencio y el tiempo necesarios para reconocer este “desde” que nos constituye como naturaleza y este “con” que nos constituye como persona”<sup>108</sup>.

Quien tras examinarse detenidamente se descubre como ser mortal y, además de esto, se niega a recibir queda exclusivamente remitido a su propia riqueza, a sus propias lágrimas convertidas ahora en auténticos gritos de dolor ante nadie. Y, sin embargo, la riqueza del hombre, nacido para el amor y ordenado al amor, no existe sin el prójimo. Sin la relación no hay vida personal, igual que sin la experiencia de acoger y de ser acogido no hay gozo de la existencia.

“Donde no hay prójimo no hay esperanza fundada”<sup>109</sup>.

Cuando el hombre reclama su libertad como arma contra el otro lo único que queda es desierto, vacío y una soledad que no crea sino que esteriliza. Se renuncia entonces a la plenitud. La raíz última de la soledad moderna está en el oscurecimiento colectivo de nuestro ser que se origina en el amor o a la negación de que estamos destinados a la consumación en el amor. Esto es lo peor que le puede ocurrir al ser humano porque entonces su libertad se devalúa y su esperanza se anula.

En la soledad el hombre ha de descubrir que necesidad y capacidad coinciden, del mismo modo que dijimos en el capítulo segundo comentando a Buber que la libertad y el destino acababan coincidiendo en cuanto uno se descubre en la presencia de esa realidad denominada por él mismo “Yo-Tú”.

Es en esa soledad donde el hombre se es presente a sí mismo. La vida humana es una historia de inserción en la naturaleza<sup>110</sup>, así como de diferenciación y libertad sucesivas y de soledad final. Pero ésta es sólo una primera fase. El hombre se pone frente a las cosas y al poner distancia a ellas pone cercanía a sí mismo. Así el hombre se

---

<sup>108</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza...*, p. 130.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 148-156. Me valgo para esta reflexión de la distinción conceptual que hace el autor entre soledumbre, soledad y solitud. La primera es carencia de compañía, la segunda es la presencia del hombre a sí mismo y la tercera es la absolutización erguida frente a Dios. El mismo autor remite a ÁLVAREZ TURENCIO, S., *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*, Salamanca 1983.

descubre como una innovación en la naturaleza. Persona y soledad van inseparablemente unidas. Pero hay una tercera fase que va más allá del mero distanciamiento y que hace de esa soledad constituyente, no fase definitiva sino fundamento de reunificación. Así pues la soledad, tras separarnos de las cosas, se convierte en puente para su reconocimiento y capacidad de compañía personal. Desde la soledad se descubre el “para”, el “hacia”.

El hombre es realidad y relación; sin la primera no se da la segunda. Es un “absoluto referido” (sin duda alguna viene a nuestra mente Zubiri y aquel “absoluto relativo” del que hablábamos cuando nos preguntábamos por el sentido).

“Soledumbre” dice del hombre sin compañía, situado en naturaleza y desierto, sin prójimo ni comunidad, sin sociedad. De la naturaleza surge el hombre, pero se ve frustrado si no se ve devuelto a su prójimo como lugar de realización. Esto no quita que incluso en la sociedad y en la comunidad se pueda vivir en absoluta soledumbre. Pero todos sabemos que este estado de soledumbre no le corresponde al hombre en su estado natural. Sólo otro rostro, y cuánto más la posibilidad de un rostro absoluto, puede decirle al hombre quién es y cuál es su misterio.

Esa soledad te conduce a la plena identificación contigo mismo y te descubre en “ser para”, te descubre en libertad y en esperanza personales. Es fuente de dolor, es dolor de arrancamiento, pero también de dulcedumbre porque es también autoposición. Y esta autoposición incluye un elevarse sobre sí y un trascenderse. La soledad coloca al hombre en el umbral de una realidad ontológicamente superior a la realidad de la que procede. El hombre se percibe entonces como un desde sí hacia el otro, una realidad que es desbordamiento y compañía. Es “soledad religada”.

Abandonada la soledumbre y afirmada la soledad al hombre le compete realizar esta soledad o quedarse en “solitud”, es decir, percibirse identificado consigo mismo pero sin ser consciente de ese desbordamiento. La solitud es esa intención de realizarse como hombres sin saberse religados a ese desbordamiento. Por eso la solitud se convierte también en obstáculo de esperanza, porque es la situación de soledad cerrada absoluta. En la solitud el hombre se queda sin lo que es el manadero de su propia realidad, sin el objeto último de su deseo, sin la raíz de su felicidad, que no nace del aislamiento erguido sino de la generosa compañía.

El superhombre procede de sí mismo y va hacia sí mismo. Acaba y empieza en la soledad. Una soledad cuyo final acaba en la desesperanza o en la locura. Soledad

cerrada absoluta porque ignora que ser hombre es vivir de la memoria, de la razón y del deseo.

De la cultura y la reflexión filosófica dependerá llenar esa memoria, razón y deseo de algo que responda a esa dinámica. Frente al vacío absolutizado por corrientes que se han convertido en poderosas habrá que volver a radicar la soledad del hombre como primera necesidad de compañía.

“En la medida en que es más capaz de tenerse a sí mismo, más necesidad siente de desbordarse a sí mismo. En la medida en que es más “yo”, más indigencia siente del tú, y en la medida en que se afirma a sí mismo absolutamente, más esperanza tiene de un Absoluto”<sup>111</sup>.

La vida es en todo lo esencial fruto de un “entre dos”, de una relación, de un acogimiento y de una aceptación. La autonomía va unida a la relación y al reconocimiento; la esperanza, por su parte, a la libertad recibida como realización. Desde esa libertad y esa autonomía se le recrudece al hombre la pregunta de antes: el hombre es memoria, razón y deseo, pero ¿de qué?

La vida sin esperanza es vida de nadie, no ha podido ser donada. O lo que es lo mismo: se puede hablar de la esperanza mientras el amor y el crédito son constantes y se mantienen presentes a lo largo de la vida. La esperanza nace de la promesa hecha por lo “otro”.

### **3.2. Fenomenología de la esperanza**

Si sintetizamos lo recogido con anterioridad podríamos resumir diciendo: el hombre vive esperando; como animal futurizo su ser se concentra en la espera; ese futuro es visto como proyecto; éste es la forma en la que cristaliza la espera humana; el proyecto se resuelve en una serie de preguntas; dicha pregunta, a su vez, no es otra cosa que un proyecto de ser lo que no se es. Espera, proyecto y pregunta son tres pilares sobre los que se asentaría la existencia humana.

La espera me ha revelado entonces como ser finito, un ser ante el que se hace presente la posibilidad de la “nada”, el “no ser”, pero cuya pregunta se asienta sobre una relación con la realidad asentada en las “creencias”, realidad que se presenta ante mí

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 155.



susceptible de ser moldeada a través de la realización del proyecto que incluye la pregunta. Esta “creación”, logro de la espera, me permite abrirme a la infinitud:

“Esperar confiada, creadora y satisfactoriamente es sentir que uno es de algún modo infinito... la actividad de crear nos permita descubrir nuestra infinitud ante lo temporal”<sup>112</sup>.

Detrás de lo que hay el hombre ve *lo que hace que haya*. Ya dijimos con Bloch, que pensar significa traspasar. Ahora bien, para Bloch la esperanza es la intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser, un impulso, una sed, una aspiración, de algo que falta. Busca ese “así debería ser”<sup>113</sup>. De ahí que el contenido de su esperanza sea la función utópica positiva; su contenido, representado en imágenes, indagado en juicios reales es la cultura humana referida a su horizonte utópico<sup>114</sup>. Pero Bloch exige pegarse a las cosas y saborearlas para traspasarlas. Algo que es más humano que el puro hecho de tomar las cosas como son (contra empirismos y naturalismos). Para el autor alemán todo lo real en su conjunto, en tanto que proceso, tiene un horizonte. Un horizonte interior que se extiende verticalmente, en la propia oscuridad, y un horizonte exterior, de gran amplitud, en la luz del mundo. Ambos horizontes se hallarían llenos de la misma utopía, es decir, son idénticos<sup>115</sup>. Es decir, la utopía es el horizonte de toda realidad.

Creemos que Bloch supo entrever algo grande, pero le faltó algo, un pasito más para culminar una visión de la realidad. Es ese algo, del que creemos que no está muy distante en su visión de la esperanza, pero que es la piedra angular del sistema zubiriano y lainiano: es la presencia de la realidad fundante la que nos religa a su poder. De ahí que en el sistema de nuestros autores personalistas, a quien sabe esperar la existencia se le abre al descubrimiento de su constitutiva religación<sup>116</sup>. Y quien pregunta también se religa al otro, sólo se espera en el *nosotros*. Insistimos que creemos que Bloch entrevió esa religación pero no dio el paso definitivo. Estudiaremos más despacio estas diferencias.

---

<sup>112</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 537.

<sup>113</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, v. I..., p. 74.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>116</sup> Laín ha llevado al terreno de la esperanza toda la aportación metafísica de Zubiri. La influencia del pensador vasco se ve constantemente en las reflexiones de Laín.

De momento, esta última síntesis puede ir marcando nuestra reflexión posterior. La espera nunca carecerá, como veremos más detenidamente, de cierta presencia temerosa de desconfianza y de un cierto *no ser*. Fracaso y deficiencia siempre estarán presentes en el hombre, incluso en sus conquistas y sus realizaciones. El contacto con lo real nunca será una posesión plena.

Pero hemos de pasar a un último análisis sobre la esperanza. Necesitamos profundizar en la estructura y esencia de la espera humana para poder hablar de la posibilidad razonable de la presencia de la esperanza en el hombre.

### 3.2.1. La espera

La espera es un hábito constitutivo de la *naturaleza primera* del hombre durante su vida terrenal. En la espera se actualiza su temporeidad, su condición tempórea. Pero el individuo humano no puede esperar sin hacer algo, de ahí que junto al aspecto *constitutivo* de la espera habrá que analizar su aspecto *operativo*; no se puede esperar sin hacer algo.

En primer lugar, el hombre no puede no esperar, de ahí su aspecto constitutivo. La *pre-tensión* en que humanamente se realiza la radical *pro-tensión* del ser viviente es la espera humana. Biológicamente la espera es el apetito de vivir constantemente (instinto de conservación). Quien dice “en el futuro”, dice “siempre”<sup>117</sup>. Mi espera me hace aspirar a seguir viviendo. La existencia del hombre es *espera* ya desde la misma biología. Esta es la tesis que ha ido brotando en los autores que hemos estudiado en relación a la muerte. Todos ellos no han hecho sino subrayar la innata presencia en el hombre de este acto tan simple pero vital como es la espera.

Respecto al aspecto *operativo*, la espera se expresa como actividad empírica en el curso real de la vida; sería entonces un *hábito de la naturaleza primera* del hombre, la “espera vital”, el apetito convertido en “pasión”<sup>118</sup>. Esta espera vital se actualizará en la vida como desesperación, cuando el futuro es amenazador, o como esperanza cuando el que espera confía en la posibilidad de subsistir ante las situaciones que sobrevengan. Quien espera se mueve y actúa apasionadamente hacia un futuro que realizará su vida y su ser.

---

<sup>117</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 540.

<sup>118</sup> Influencia escolástica en LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 542 y *Creer, esperar, amar...*, p. 173.

“Como hábito constitutivo y operativo la espera vital puede adoptar en el hombre modos diversos. La espera puede considerarse, entonces, como actividad y como hábito”<sup>119</sup>.

Si damos un paso más con Laín, en cuanto hábito constitutivo y en cuanto actividad, la espera vital puede adoptar en la vida diversos modos: él los divide en espera como *actividad* y como *hábito*.

a. Como *actividad* el hombre esperando actúa; pero su creación no es *ex nihilo*. El esperante actúa en la realidad, lo cual equivale a decir que en la espera hay que distinguir dos momentos: lo que el esperante recibe de la realidad y lo que también pone en ella; lo que es asumido y lo que es estrictamente creado. Cuando predomina lo asumido, cuando es pasiva la espera es *expectatio*, expectativa (así se espera un premio de la lotería). Pero el hombre, incluso aquí, también pone de su parte con la *petición* (esperanza mosaica) y *recreación* (lo esperado lo incorporo a mí). En otros casos predomina la parte creativa (esperanza hesiódica). Pero así como la expectación no deja nunca de ser activa, tampoco la creación deja de ser en alguna medida receptiva.

En resumen, sea expectación o creación, la actividad de la espera humana acaba siendo *recreación*, elaboración original de algo recibido y ya de algún modo elaborado. No insistimos más en esto.

b. Como *hábito*, por otra parte, por el simple hecho de esperar, el esperante está comprometido. ¿Con qué? Toda espera humana se manifiesta bajo forma de proyecto y pregunta y toda pregunta comporta la adscripción del que la hace a la tarea de su resolución. Tal adscripción es la “entrega”. Por el hecho de esperar, el esperante está comprometido, empeñado, entregado. Y hay compromiso incluso en el escepticismo. Éste no puede darse sin el apoyo en determinadas creencias y sin la ejecución de muy terminantes resoluciones. De ahí que sea un hábito, siempre está presente.

Pero ocurre que la entrega del hombre a la espera puede llegar a profundidades muy distintas y mostrar orientaciones muy diversas. Laín señala los siguientes tipos de entrega, y por tanto de espera:

- La **espera inane**. La entrega aquí es laxa y superficial. El hombre no pretende sino “pasar el tiempo”. La actividad es un simple “hacer por hacer”. El

---

<sup>119</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, pp. 543ss.

esperante se mueve hacia posibilidades de ser que apenas le importan, es el “se” heideggeriano. Límite extremo de esto es el “matar el tiempo”, asesino de posibilidades que mueven llevarte de un estado a otro superior.

- **La espera cicunspecta.** El esperante se propone la consecución de un bien, un placer, o evitar un dolor. Espera el hombre, aquí, tener lo que desea, relación con la realidad que Marcel denominó como *avoir*. Se limita a “hacer lo pertinente” en orden a una posesión frutiva de la realidad, no desea salvo lo que puede ser vivido y gozado. Prototípica sería aquí la espera del hombre burgués. Su supuesto principal es la desconfianza y el objetivo la autosuficiencia, el éxito es fruición de un logro previsto; el fracaso es decepción por el advenimiento de lo inesperado. El resultado es optimismo (para la repetición del éxito) o desesperación (por la reiteración del fracaso). La muerte es algo externo y extraño que sobreviene desde “fuera” y vive con los ojos cerrados a ella; de ahí su deseo de morir dormido, inconsciente, su espera sólo incluye objetivos pertenecientes a la existencia terrenal, puesto que sólo ellos son predecibles y manejables. No es sino reflejar la esperanza de aquel hombre que ya describió Scheler como hombre que no vive de cara a la muerte.

- El modo más profundo de la entrega es el que corresponde a **la espera auténtica o radical**. En ella se da la degustación del tiempo, es la espera en la que se cuenta lúcidamente con el fracaso y con la muerte, donde se da el cumplimiento de una vocación. Vocación es el quehacer que hace al hombre coincidir consigo mismo, es la llamada a vivir de un modo y no de otro. Es la secreta voz que propone, no impone, la faena de crear eso que no hay. Pero es de tal índole su *proposición* que, si libremente no la aceptamos, dejamos de ser nosotros mismos. La muerte biográfica es un modo de morir junto a la biológica. La vocación es el cauce propio de la creación humana y la forma expresa de su esencial gratuidad: por eso lo sentimos como un **llamamiento** que desde el trasfondo de nuestro ser nos impulsa a hacer algo con originalidad, a crear. El ejercicio de cumplir la vocación personal nos pone en contacto inmediato con las creencias sobre las que nuestra vida se apoya y, por lo tanto, con lo real; la vocación es a la vez el camino de la existencia auténtica y el modo más personal e intransferible de nuestra humana versión a la realidad. Para mí es *real* aquello

en que yo me ejercito cuando existo cumpliendo mi vocación ya que ésta es el camino a la existencia auténtica y el modo más personal de nuestra unión con la realidad. Y conquistando su vocación uno aspira al sumo bien, asumiendo incluso la muerte. Sólo arrostrando con resolución la posibilidad de una “muerte biológica” puede ser evitada con seguridad la caída en una “muerte biográfica”. De ahí que este tipo de entrega vaya tan unida a la magnanimidad y a la fortaleza (santo Tomás), y así la pasión de esperar se hace plenamente humana y verdaderamente radical. Pero el camino de la magnanimidad es la vocación. Por la vocación el hombre emprende las más altas cosas a que sus recursos alcancen.

Hemos visto la espera según la profundidad de la entrega al hábito de esperar, pero también es preciso considerar la orientación de esa espera desde el punto de vista de la ambivalente tensión entre los dos movimientos afectivos sobre que se apoya: la confianza y la defianza<sup>120</sup>.

Esperar es proyectar y preguntar, y éstos descansan siempre sobre una confianza más o menos firme y segura en el logro efectivo de lo que como mera posibilidad de ser se proyecta. Confianza más o menos firme, nunca incommovible y cierta. Más confiante unas veces, más defiante otras, el hombre que espera no puede librarse de sentir en su alma la tensa coexistencia de esos dos afectos. Veamos cómo se dan en los modos de espera antes mentados.

- **Espera inane:** si predomina la defianza se convierte en disgusto. Hácese espera disgustada. “Sin gusto” de ir viviendo y la cotidiana y leve satisfacción de ir pasando el tiempo sin contrariedad; impide la anodina y rutinaria complacencia de cuando afirmamos: “el gusto es mío”. Si hay confianza se da esperanza trivializada o despreocupación, es espera confiada en el vivir de quien existe despreocupadamente, es confiar ligera y alegremente en que las livianas aspiraciones de la espera inane “irán saliendo bien”. Esta despreocupación es el modo más tenue de la esperanza.

- **La espera circunspectiva:** si hay defianza se da el fracaso de sus posibilidades que su proyecto contemplaba, la amarga experiencia de la *nada*. El hombre de

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 554 ss.

aquí cae en la desesperación, la cual no es un *no esperar nada* sino un esperar donde será *nada* aquello que se espera; estado de ánimo que se hace hábito afectivo o talante cuando el circunspecto se halla convencido de su mala suerte o cuando, pese a su circunspección, la torpeza o la desmesura le inducen a proponerse metas para él inalcanzables. De ahí el gran número de los desesperados desde que el mundo moderno, montado vital e históricamente sobre la espera circunspectiva, ha mostrado la vanidad de las esperanzas que encendió en el corazón de los hombres (Pieper: el culto a la juventud no es sino procedente de la desesperación que hoy late en los senos de la sociedad). Por otro lado, si hay confianza se da optimismo. No es el optimismo, como afirma Marcel, un hábito psicológico radicalmente distinto de la esperanza, sino más bien la forma espúrea de la esperanza correspondiente a la espera circunspecta, esto es, a la confianza de la calculabilidad y previsibilidad del futuro.

- **Espera auténtica:** espera vocacional que ha sabido asumir con lucidez la mayor o menor posibilidad de la muerte, la espera vocacional del sumo bien. No persigue el placer o el lucro de ver satisfechas sus previsiones, sino la creación, nunca del todo previsible, de una obra estrictamente personal. Por muy insatisfactoria que sea, la obra siempre será obra suya. Es más, también pretende que su obra  *siga siendo*. Pero la existencia humana, ¿permite, en realidad, el *siempre*? ¿No impide esto la muerte propia y la de mis congéneres? La muerte hace cuestionable la realidad del “siempre”. No la niega pero sí la hace cuestionable. Todo lo relega al dominio de la confianza y la creencia.

La angustia se da en la actitud de la **espera auténtica** cuando se da la defianza. Especialmente la angustia ante la muerte, que para Laín no es angustia porque sé que no voy a ser, sino porque no sé si voy a ser. De esta angustia sale, para Laín, la **activa** desesperanza, esto es: resolviéndose con entereza a seguir creando sólo apoyados en la radical e irresoluble incertidumbre acerca de la realidad del *siempre* a que en su intimidad aspiran. Ni están absolutamente ciertos de que no hay *siempre* para el ser, ni han dejado de renunciar a él por completo; de otro modo no llamarían *angustia* al sentimiento de cuya mitigación y habitualización ha nacido su desesperanza; mas tampoco son capaces de convertir en confianza la grave defianza ontológica que en su ánimo domina.

Pero el buen éxito de sus empeños de creación ya no es una ventana hacia el bien supremo. El buen éxito es ocasión para la sonrisa estoica de quien sabe a qué atenerse sobre el “ser” definitivo de lo que él ha creado. Es la angustia de Heidegger, angustia ante la muerte, honda amenaza contra la unidad del yo. A pesar de la salvedad que subrayamos más arriba de Bloch a Heidegger, también el autor de *El principio esperanza* asume como lugar privilegiado, junto al asombro, a la angustia: ella es, en cuanto que la realidad está abierta, uno de los dos altozanos desde el que anímicamente se esperan los frutos y desde el que éstos son impulsados. Es el terror metafísico por la fisura sangrienta en la oscuridad del “ahora” y de lo que se encuentra en él. Pero en ese “ahora” también cabe el “asombro” con el que la esperanza descarga la intención simbólica positiva en esa oscuridad, confirmada enigmáticamente en lo insignificante<sup>121</sup>.

Volviendo a Laín, la angustia no anula la esperanza, la pone al mínimo. Pero se sigue construyendo. No deja de esperar de la vida. El yo concibe la muerte; pero, concibiéndola, aprehende la actualidad de su vida. Más aún: la afirma. Frente al suicida, el desesperanzado no deja de esperar en la “vida” y por eso no se da el suicidio entre los que han trocado la angustia en desesperanza. Pero, ¿sería esto posible si en la realidad misma del desesperado no hubiese, como Spinoza decía, una ingénita y radical tendencia a permanecer en el ser? En cuanto constitutiva de la existencia viviente del hombre, la “espera” lleva y no puede no llevar en su seno una elemental y metafísica “fianza”, que se realiza psicológicamente de un modo más o menos defiante o confiante: más defiante en la angustia y la desesperanza, más confiante en la esperanza. Por eso la angustia, que es una espera defiante –pero, en cuanto espera, “fiante”– no es nunca y no puede ser certidumbre negativa. La defianza no es a-fianza o in-fianza.

**La espera auténtica y defiante se expresa bajo forma de angustia y desesperanza.** En polar, mas no excluyente oposición con ella, **la espera auténtica y confiante se manifiesta como “esperanza genuina”**. Ella constituye la cima de nuestra indagación. Pero hay que ver antes una cuestión previa.

---

<sup>121</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, vol. I..., pp. 352-354.

Una vez enumeradas las diversas formas de espera, continuamos afirmando que la esperanza o la desesperanza están más allá de tomarse las cosas con seriedad o por el ser religioso. Hombres eminentes y “serios” podrían ser puestos como ejemplos de ambas posturas. El hombre desesperado no es un hombre que no se ha tomado las cosas en serio, ni viceversa. De seriedad parecen gozar las razones para cualquiera de las dos posturas. Pero la cuestión no es tan sencilla, porque la adhesión intelectual no supone la adhesión cordial a aquello que creemos verdadero. Mi razón descubre con su discurso que todo en la existencia terrena del hombre exige la inmortalidad de su ser. Pero esa exigencia ¿es real, además de razonable?

Mejor será pensar que la esperanza o desesperanza se halla condicionada por una serie de momentos causales, reducibles a estos tres: la constitución psicosomática, el mundo histórico y social y el tipo de la vida personal<sup>122</sup>. Pero no pasan de condicionarlas, no las determinan de manera necesaria. El ser del hombre es suprasituacional. Dentro de esto, la creencia, la voluntad y la libertad están estrechamente relacionadas: el hombre implantado en el ser es libre, el hombre está siendo libre. La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser: no hay libertad sin el “fundamento” que da sentido a ese “para”. Sin la religación y sin lo religante (Dios) la libertad sería, para el hombre, radical desesperación.

¿Cuándo un hombre, entonces, será habitual y expresamente esperanzado? Ha de descubrir la radical simplicidad de su ser personal descubriendo allí que su espera es *fianza* y aceptando elevar ésta a *confianza*. Hay constituciones psicosomáticas, situaciones históricas, biológicas y biográficas que lo dificultan; otras lo harán más fácil. Como botón de muestra están los acontecimientos en Europa a lo largo del siglo XX y otros que han marcado ya el comienzo del siglo XXI. De ahí que la angustia y la desesperanza se hayan convertido en las actitudes heroicas por excelencia del hombre actual.

“Pero el fondo de la existencia humana no deja de ser el que real y verdaderamente es, aun cuando nuestra voluntad y nuestras creencias

---

<sup>122</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 565.



históricas lo encubran o lo deformen; la “fianza” de la espera pide ser “confianza”, aunque ésta, en una existencia sujeta a la temporeidad y a la contingencia, no pueda dejar de ser “defiante”. Nuestra “espera vital” tiende, naturalmente, a ser esperanza, confiado caminar hacia la plena posesión de sí mismo que el tiempo y la materia impiden. La mirada del hombre no resiste la pura luz y debe conformarse con un claroscuro cambiante; pero el claroscuro nos sirve para ver, no para no ver. Es cierto que en la actual situación del mundo predominan la tiniebla sobre la luz y el desengaño sobre la ilusión. Este innegable hecho, ¿podrá impedir que nuestra libertad, exenta de ilusiones falsas y de creencias parasitarias, trueque en recién nacida confianza la tendencia a “ser siempre” que late sin descanso en la realidad misma de nuestra espera? La existencia del desesperanzado, ¿es en rigor una existencia realmente “desnuda”, o es más bien una existencia artificiosamente “manca”? Que cada cual, en insobornable soledad, inquiera la respuesta en su propio corazón”<sup>123</sup>.

### 3.2.2. La genuina esperanza

Ha quedado la espera como un hábito de la naturaleza primera del hombre que consiste en la necesidad vital de desear y proyectar, conquistar el futuro. A este hábito no puede oponérsele otro, ya que la vida no es posible sin espera. El temple podrá estar bajo pero nunca desaparecer del todo. Espera, proyecto, pregunta y fianza (sentimiento radical de disposición de la existencia humana frente a la continuidad de su ser, “seguridad insegura” de seguir siendo)<sup>124</sup> se han revelado trascendentales en nuestra reflexión.

La actualización de la espera es el aguardo (el aguardo siempre hace referencia a que se espera algo determinado y concreto). La limitación de nuestro lenguaje coloquial consiste en llamar habitualmente “espera” y no “aguardo” a la situación en que éste predomina; y, sin embargo, tácitamente se muestra que llamando “espera” al “aguardo”, se pone en su seno una tenue *genuina esperanza*, una actitud ante el futuro trascendente a la expectativa y no susceptible de ser proyectada. No queremos repetir todo lo ya dicho. Sólo insistir, por la importancia de lo que hablamos ahora, en que para Laín la *esperanza genuina* es la confianza del que espera *ser siempre* (si en la actitud ante la

---

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 570.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 571

vida futura predomina la confianza, la disposición anímica del esperante se da esa esperanza genuina) y que en la desesperanza no deja de haber espera, ni en la *esperanza genuina* puede faltar la inseguridad.

Pero nuestro problema sería saber qué es lo que se espera y no se aguarda allende cualquier proyecto concreto, y en qué consiste ese radical y no proyectable modo de esperar<sup>125</sup>.

“Llamo esperanza a un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital; y desesperanza al hábito opuesto, consistente en desconfiar por modo más o menos extremo del logro del ser a que la espera tiende. Ni la esperanza es una “seguridad positiva” de lograr lo que se espera, ni la desesperanza puede ser nunca “seguridad negativa” respecto de ese logro; ambas son formas de la tensión “seguridad-inseguridad”, más segura aquélla, más insegura ésta”<sup>126</sup>.

Esperar es tanto “hallarse a la espera” (aguardo) como “vivir en la esperanza”. De ahí la conexión entre los tres conceptos. No hay aguardo sin cierta espera y sin una esperanza más o menos desesperanzada. No hay espera enteramente exenta de inseguridad y desesperanza. Pero quien desespera no alcanza. Vamos a estudiar, entonces, más detenidamente esa esperanza de la que hablamos.

Partimos de la definición que hemos escrito más arriba: hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital.

La esperanza es espera confiada y la primaria pretensión de la espera es vivida confiadamente en la existencia concreta cuando la *fianza* que aquella incluye se transforma de manera habitual en *confianza*. Confía quien asiente a su *fianza*, quien cree en el buen término de la insegura e irrenunciable pretensión de ser que la *fianza* es. *Espera* y *confianza* son, pues, los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza.

Numerosos autores, entre ellos Marcel, han distinguido demasiado entre el esperar y la esperanza por cuanto aquel comporta siempre un “algo” y la segunda sería

---

<sup>125</sup> LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar...*, p. 175.

<sup>126</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza...*, p. 572.

más “universal”. Para Laín esperar “algo” supone esperar “todo”, aunque el esperante no lo sienta expresamente, y esperar “todo” sólo es posible concretando el “todo” en una serie indefinida de “algunos”<sup>127</sup>. Laín, frente a Marcel, cree que sí puede haber una física de la esperanza. Por eso hemos visto anteriormente que la esperanza, espera confiada, puede adoptar en la existencia concreta formas muy diversas... pero en todos los casos se refiere a un “ser feliz” y a un “ser siempre”, porque una y otra pretensión pertenecen esencialmente a la estructura del acto personal. La esperanza, dice Marcel, es el arma de los desarmados y el consuelo de los que fracasan. Muy cierto. Mas también es la meta de los que proyectan, calculan y triunfan, si la seguridad del triunfo no comenzó siendo infundada presunción. La distinción de aquellos autores entre ambos tipos de esperar es legítima y necesaria, pero Laín insiste en que debemos saber y conocer que no hay proyecto sin esperanza, ni esperanza sin proyecto, por gratuito e imprevisible que sea el objeto de esa esperanza.

La esperanza natural puede quedar satisfactoriamente descrita estudiándola, siquiera sea de modo sumario en relación con la confianza, con el todo de la realidad y con el fundamento de ese todo. La confianza (asentimiento personal al juicio acerca de la posibilidad de lo esperado) es el momento que eleva la espera a la esperanza. Cuando yo “creo” que me es posible lo que mi espera vital desea y pretende, esa creencia es mi confianza. La confianza es entrega, descanso en aquello en que se confía, pero no podemos confundir esto con una confianza meramente expectante y pasiva: ésta es la de un iluso (presuntuoso, en el lenguaje escolástico) como en el juego de la ruleta. La confianza del esperanzado exige de éste actividad y osadía, le mueve a la magnanimidad (S. Tomás); por tanto, a la concepción de proyectos tan altos y arriesgados como la razón y la prudencia consientan, y a la resuelta y resolutiva ejecución de lo proyectado en ellos. Ha de haber mezcla de esperanza hesiódica y mosaica, una esperanza que une la virtud del que espera y la de la realidad<sup>128</sup>.

Pero la confianza no es seguridad. La esperanza es siempre insegura, nunca excluye completamente la defianza. Pensar otra cosa sería dar la razón a los que, en nombre de la angustia y la desesperanza, juzgan ilusión vana toda espera confiada.

En suma, un confiado confía a un tiempo en su propia virtud y en la eficacia de la realidad. Con el margen de reservas y cautelas que la nunca excluible defianza

---

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 575.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 577.

imponga, confía en la realidad, en el “todo” de lo real. Para Laín esas reservas y cautelas son la expresión psicológica de la defianza<sup>129</sup>.

Por ser “coligente”<sup>130</sup>, la inteligencia humana se ve constitutivamente obligada a pasar de lo entendido al “todo” a que lo entendido pertenece. Igual la confianza, descansa en “algo” que nos refiere ineludiblemente al “todo” en que ese “algo se halla inscrito”, al “todo de la realidad”... Confiar es fiar-con, condición de mi espíritu encarnado.

Uniendo el mundo hebreo y el griego, la esperanza genuina pide una confianza fundada patentemente en la verdad, pero no hay verdad para el hombre cuyo conocimiento no comporte alguna seguridad para el futuro propio de quien la conoce y posee; esto es, alguna confianza. El hombre confía en un “todo” de verdades patentes en lo presente y en lo posible, y conoce un “todo” de patencias actuales o posibles en las cuales puede confiar. Ese “todo” del “confiar-con” implica la vida biológica, la confianza en el cosmos y en los hombres. Este trino de confianzas la tiene hasta el más desconfiado, sin ellas no preguntaríamos ni “¿qué hora es?”. Confiar en “algo” implica confiar en el “todo” a que pertenece. Y la confianza en el “todo” se concreta en algunos “alcos”. Ahora se entiende mejor la unidad que imprime Laín entre la esperanza universal y la esperanza determinada que se reconocía en algunos autores como Marcel. La peculiar creencia que es la confianza revela óptimamente su alcance real en los actos concretos y, por tanto, de auténtica creación. Volvemos a la idea del “crédito a la realidad”.

“La esencial gratuidad del acto creador constituye la prenda o el regalo con que la realidad se nos muestra merecedora de crédito cuando amorosamente la urgimos... Esperar es saltar con los ojos abiertos desde el presente concreto hasta el último fondo de la realidad. Con los ojos abiertos, porque el salto nunca puede ser seguro”<sup>131</sup>.

Se supone, entonces, que la más humilde de nuestras esperanzas lleva realmente en su entraña una sutil referencia al carácter fontanal y envolvente fundamento del “todo de la realidad”. De ahí que la existencia, desde la posesión del presente, se abra al

---

<sup>129</sup> *Ibíd.*, p. 577. Nota a pie de página.

<sup>130</sup> De nuevo la influencia de Zubiri sobre Laín. *Ibíd.*, p. 578.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 579.

futuro siempre que la fianza de la espera no se torne en angustia y desesperanza. Pero esperanza y “cuidado”, por usar la terminología de Heidegger, van juntos. De ahí que la radical inquietud de una existencia libre y futurizadora tiene que ser a la vez esperanza y angustia, así en los casos de esperanza más viva como en los de más amarga desesperanza. En la concreción de su vida individual, el hombre se siente esperanzado o desesperanzado, porque es esperante; puede vivir en confianza o defianza porque entre las propiedades más esenciales de su fondo metafísico está la de ser *fiante* (es también creyente y amante, aun cuando sienta la duda y el odio. Es creyente, esperante y amante y su fundamento es porque está religado).

¿Cuál es el objeto de la esperanza entonces? Se espera siempre algo y todo a la vez. Pero analicémoslo despacio<sup>132</sup>:

- Espero, en primer lugar, algo dentro del ser yo mismo y ser plenamente, seguir siendo yo mismo.

- Cuando yo espero “algo”, e independientemente del contenido particular de ese “algo”, mi esperanza se mueve hacia la meta sucesiva y ascendente que se llama “autorrealización”. Desde un punto de vista subjetivo esto se llama “felicidad”, la cual se busca a través de los sucesivos “algos”.

- Nuestro apetito de felicidad nos proyecta siempre hacia la trascendencia, hasta cuando más inmanente parece, porque nuestras aspiraciones sólo son verdaderamente personales cuando secretamente aspiran a ser “siempre” y a “ser todo”. Y esas expresiones, ¿qué son sino modos humanos de nombrar lo trascendente? El bien que un hombre espera es siempre el Sumo Bien; de otro modo ese hombre no seguiría esperando después de haber logrado el bien particular de una de sus “esperanzas determinadas”. Pero el Sumo Bien es por definición infinito, y quien espera es una persona individual y finita. Sólo le cabe esperar que el sumo bien suyo, finito, es la participación plenaria en un Sumo Bien trascendente a la realidad humana. El hombre espera por naturaleza algo que trasciende a su naturaleza: lo natural en el hombre es abrirse a lo trans-natural.

El objeto de la esperanza genuina es siempre trascendente e incalculable (Marcel), pero cuidado, avisa Laín: esa trascendencia del objeto que la esperanza espera no es un *más allá* sobreañadido sino el último y definitivo término de referencia de

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 582 ss.

nuestro cotidiano esperar; término realmente contenido, a manera de fundamento creador, en cada uno de esos parciales y concretos bienes a que apuntan los proyectos de cada día.

“Yo espero siempre una “trascendencia aquendizada” y una “aquendidad trascendente”, sean la salvación eterna o la visita de un amigo el contenido de mi esperanza. En otras palabras: la esperanza genuina es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre; y la desesperanza, la forma negativa del curso temporal de la desligación. Un hombre esperanzado es un ser racional que afirma vital y sucesivamente su condición de ente religado... un hombre desesperanzado es un ser racional que niega en el tiempo su constitutiva religación; y la niega, esto es lo decisivo, confirmándola, haciendo objeto de su desesperanza o angustiosa esperanza el “endiosamiento” de su propia persona, es decir, una “edificación” desligada y autónoma, no referida al ente “fundamentale” de su ser religado (Leopardi, Sartre, Baudelaire)”<sup>133</sup>.

Otro tema distinto es si el objetivo último de mi esperanza es para mí representable. Contra Marcel cree que no lo puedo imaginar, pero lo puedo concebir. ¿Podría el hombre esperar una existencia trascendente a su finitud sin concebirla de algún modo? Para Laín el objeto de mi esperanza ha de ser en cierta medida concebible.

Por otro lado, la condición de Sumo Bien que el objeto de la esperanza posee, revela muy claramente que ese objeto no es un bien individual, sino un bien compartido. No sería Sumo Bien si no fuese asumiendo todos los bienes particulares y si no implicara la esperanza de todos los hombres<sup>134</sup>. Volvemos al “todo” frente al “algo”.

Y respecto al sujeto: ¿quién espera? Y dentro de ese quién, ¿qué es lo que realmente ejerce la acción de esperar?

Espera un hombre que no se contenta con su finitud. Vivir humanamente es vivir “en precario”, en instancia de la plenitud que se espera. El proyecto, la pregunta y la creación son las formas naturales de la precariedad humana.

¿Y qué es lo que espera dentro del hombre? Según la psicología tradicional el apetito racional (voluntad) con su apetito sensible. Demasiado simple. Para Laín nada

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 583.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 585.

deja de esperar en la realidad psicosomática que es el ser humano; todo espera en ella (es decir, todo su ser), porque todo en ella se mueve sin tregua hacia el futuro. Espera con su inteligencia, con su cuerpo y con su memoria, en cuanto que ella actualiza lo que él ha sido, aquella parte que mejor puede servir para el logro de lo que esperanzadamente anhela. Relación **memoria y esperanza** (Platón, Aristóteles y Santo Tomás, S. Agustín, San Juan de la Cruz) basada en la temporeidad humana, la cual se distiende hacia su pretérito para mejor conseguir el término de su distensión hacia el futuro (esperanza). La esperanza emerge de la peculiar temporeidad del hombre, temporeidad asentada sobre un “tiempo abierto”. Si Marcel distinguía entre el tiempo “abierto” de la esperanza y el “tiempo cerrado” del aguardo, Laín vuelve a insistir en su implicación<sup>135</sup>.

El angustiado se angustia porque tiene que decidirse libremente, y uno de los términos de la opción puede ser la nada (Kierkegaard, Heidegger, Sartre). El presente del angustiado es una decisión “sobre el no ser”. El presente de la esperanza, sin embargo, es una decisión “arraigada” en el ser que se es y en el que se proyecta y se espera; por tanto, en el fondo infinito y fontanal de la realidad. Para Laín es tan importante esta decisión que las raíces de la existencia parecen prolongarse hasta los últimos confines de la realidad.

El presente de la esperanza genuina se halla entre la “suspensión sobre el abismo” que es el presente de la angustia y la “vivencia de la plenitud” de aquellos que “creen agotar la vida en un momento”. En la angustia todo se sustenta en un nunca definitivo; en la esperanza el ahora es un “todavía” implantado en un “siempre” sustentador, un siempre forzado a no ser todavía... Esperar ser siempre en cada uno de los “todavía” de la existencia tempórea es el modo humano y terreno de ser eterno<sup>136</sup>.

Y esa espera es siempre co-espera. Esperando espero con todos los hombres Laín matizará el “yo espero en ti para nosotros” de Marcel afirmando, contra este, que también se puede decir yo espero “de ti” y “yo espero que tú”, algo que no aceptaba el filósofo francés<sup>137</sup>.

Y en último lugar. ¿Cuál es la dinámica de la esperanza en la existencia real del hombre? ¿Cómo se adquiere, cómo se sostiene, cómo se pierde la esperanza? El hombre no puede no esperar, porque la espera pertenece a la constitución misma de su

---

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 587.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 588.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 591.

existencia, pero puede esperar con esperanza o con desesperanza. Marcel y Bollnow hablan de esperanza pero se refieren al hábito de la espera. Pero la esperanza, perteneciente a la segunda naturaleza, puede adquirirse y perderse.

¿Cómo se adquiere? Aparentemente dejando que la vida se constituya tal y como es en sí misma, sobre su estructura de espera (igual así el amor y la creencia). Pero las cosas son más complejas. Sin la voluntad se puede transformar en desesperanza, duda y odio la tríada de creencia, esperanza y amor.

En relación con esto, ya dijimos que lo psicosomático, la educación y el destino biográfico condicionan en uno u otro sentido la conversión de la espera en esperanza. Dentro de una constitución circunstancial favorable, un mínimo empleo habitual de la voluntad hará al hombre esperanzado; en el seno de una circunstancia adversa, sólo la voluntad vigorosa y tenaz podrá hacer esperanzada la esperanza. Como contrapartida, la esperanza constituida al favor de la vida tenderá fácilmente a degenerar en optimismo o a caer, si el viento cambia, en súbita desesperación. Blanda y tibia esperanza frente a la que nace a través del dolor y la desolación.

“Hácese esperanza la espera cuando, por contraste, el alma sabe llegar al fondo de sí misma a través de todo lo que el cuerpo y el mundo han puesto en ella, y en el seno de la desolación histórica, de la enfermedad o de la angustia descubre que la realidad, más allá del tiempo y de la muerte, mana de un fondo creador, gratuito y obsecuente”<sup>138</sup>.

¿Habrá cierta esperanza tras esa desesperanza y angustia de nuestro tiempo?

Recogemos algo que nos resulta importante de Laín y que entronca con el origen nuestro estudio: la muerte, vivir de cara a la muerte, como pedía Scheler y cara al dolor. Para Laín, un elemento fundamental de la ascética de la esperanza será la meditación sobre el dolor y la muerte, también la creación y el sacrificio. En principio, el hombre no acepta el dolor, trata de evitarlo y cuando lo sufre puede rebelarse contra él en un acto de desesperación. Pero desde el instante en que el hombre hace suyo el dolor inevitable, su misma aceptación le revela que la aflicción puede tener un *sentido*. No es posible la perfección sin el dolor. A través del dolor sería probada nuestra voluntad de perfección, es decir, que la vida es prueba. Pero no se trata de resignación, como

---

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 592.



muchos han acabado viendo esta cuestión, sino de *apropiación*, incorporación del fracaso para reordenar la existencia<sup>139</sup>, incorporación del fracaso como motivo de un verdadero “renacimiento”. El dolor, el fracaso, nos abren el alma a la esperanza auténtica.

Respecto a la muerte propia y la actitud personal ante ella, otorga un último sentido a todas las acciones humanas. El hecho de pensar sobre ella nos descubre la consistencia real de los proyectos que llenan esa vida. ¿Qué es el acto personal de morir, sino un definitivo poner a prueba nuestro personal modo de sentir y entender la prueba de la vida y, por lo tanto, la hondura y el alcance de nuestra esperanza? Sin la muerte, dice Marcel, sólo en estado larvado habría esperanza... Vivir auténticamente, ¿qué es, sino crear con magnanimidad lo que la vocación exija, pronunciando a la vez sin aspaviento, tácitamente el *nunquid durabo* de San Alberto Magno<sup>140</sup>?

Nuestro siglo pide certidumbres absolutas y la esperanza genuina ni es ni puede ser certidumbre. Sería necio no reconocer esto. Pero en el proyecto de cada existencia sigue resonando el “siempre” y el “todavía”, conceptos que pertenecen a la esencia de la esperanza siempre y cuando no se la cierre al ámbito de una realidad transnatural. Es el drama de nuestra esperanza: que pide más de lo que puede dar, aquello que nos pone en el trance de pedir.

La espera se hace *esperanza genuina* cuando el hombre confía de un modo más o menos firme en *ser siempre* y cuando descubre que aquello en que su confianza se apoya es el fundamento gratuito, creador y obsecuente de la realidad. En cuanto aspira a ser siempre, la esperanza humana es trascendente a la muerte, rebasa el límite de la existencia proyectiva; en cuanto existe apoyada sobre una donación fundamentante y gratuita, la esperanza -que siempre es confianza interrogante- supone el coloquio metafísico y transverbal con un “Tú” absoluto. Esperando así, el hombre da figura tempórea al sentimiento y a la realidad de su religación: espera en “lo que hace que haya”. La esperanza sólo es genuina siendo religiosa.

La espera, hábito entitativo de la primera naturaleza humana, se hace esperanza, hábito de segunda naturaleza, cuando el hombre confía con firmeza mayor o menor en la consecución de aquello hacia lo que la espera primeramente se mueve: “seguir siendo”. La esperanza, a su vez, llega a ser genuina, auténtica o radical, cuando ese

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 594.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 597.

“seguir siendo” cobra de modo resuelto y lúcido la expresión a que naturalmente tiende: “ser siempre”. Si el hombre se entrega a conquista de ese “ser siempre” con magnanimidad y fortaleza -hasta a riesgo de perecer en la empresa- la esperanza se constituye en “virtud natural”. Y, en cuanto la posesión y el ejercicio de esta virtud reconocen y aceptan su constitutiva religación al fundamento de la existencia propia y de toda realidad-espera en la Divinidad- el esperar alcanza la condición de “virtud natural religiosa”. Pero la esperanza humana, ¿puede detenerse ahí? La esperanza va unida al Sumo Bien.

Por la capacidad natural el hombre puede esperar “ser siempre” y “ser en Dios”. Un nuevo ser y una nueva vida se abren a la esperanza<sup>141</sup>.

#### 4. LA DESESPERANZA

Si el ser humano se sitúa ante la muerte no podemos sino reconocer que dicho acontecimiento es la invitación absoluta al desespero. Es la *tentación-tipo* de la que ya hemos hablado con Marcel. Ella puede convencerme de que todo ha sido pura ilusión y que ella tiene la última palabra, no tú. De ahí que la muerte sea una continua invitación perpetua a la negación. Por eso no podemos olvidar que la esperanza, desde esta visión, puede frustrarse.

El desesperado vive en un tiempo que podríamos tachar de cerrado, vive ahogado por el tener, que nada le sea arrebatado. Para la razón calculadora no es posible esperar cuando ya no hay razones. La desesperanza se da cuando no descubro en mi análisis de lo real nada que resista a un proceso de disolución, cuando mi reflexión es incapaz de señalar eso que pudiera resultar intocable por el paso del tiempo. Es esa ausencia de crédito de la que venimos hablando con Marcel y con los demás autores del personalismo. Ya vimos con el francés que las condiciones de posibilidad de la esperanza y la desesperación coinciden. Ya hemos visto también en el apartado anterior que nunca podemos examinar de forma ingenua el misterio de la esperanza humana sin contar con la oscura presencia de la desesperanza. La vida concreta del hombre es siempre una íntima mezcla de confianza y defianza, con predominio de una o de otra<sup>142</sup>.

La desesperación no es no esperar, sino desear con ansia, pero con un gran temor de que no se llegará a ser aquello que se desea. Es la rebeldía ante la creencia en la

---

<sup>141</sup> *Ibíd.*, pp. 600-601.

<sup>142</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, pp. 186-189.

imposibilidad de lograr lo que se necesitaría y se querría esperar, bien en la espera de lo concreto o en la espera de lo más allá de lo proyectable. La desesperación resultaría ser producto de un error de precipitación, de impaciencia.

Desde esta desesperación, cuando se quiebra la esperanza en que la vida descansaba y por la que parecía tener sentido, surge la desesperanza: la aceptación habitual y más o menos resignada de la imposibilidad de conseguir lo que se quisiera poder esperar, no puede esperarse y, pese a todo, se desea. Sería el predominio de la defianza sobre la confianza.

Siempre sintió tremendo respeto el personalismo por la vida que noblemente se levanta sobre la desesperanza. Incluso Laín no tiembla al afirmar que no existe la posibilidad de una esperanza pura, como tampoco la posibilidad de una angustia pura. Si la realidad no se da entera al esperanzado, tampoco al angustiado.

Sin embargo, la angustia sería un momento esencial en la existencia humana puesto que la proposición de posibilidades es esencial al hombre así como su empeño en realizarlas. Pero ni psicológica ni ontológicamente puede ser pura angustia la vida<sup>143</sup>.

De manera profunda supo verlo también Bloch. En algo acontecido siempre nos encontramos su realidad como realidad turbia, lo cual nos impide ver lo acontecido. Esa penumbra no demostraría sino ese todavía “no tenerse” del algo a realizar, pero sin duda alguna, o así lo interpretamos nosotros, la realidad en penumbra puede ser motivo para esa desesperanza. Es precisamente ese “todavía-no-logrado” en el algo a realizar lo que ensombrece primariamente también el ahora y aquí de algo realizado. Lo acontecido es brillante y ensombrecido porque en lo a realizar mismo hay algo que todavía no se ha realizado<sup>144</sup>.

Todo se encuentra en “penumbra”<sup>145</sup>. El “aquí” y “ahora” se mueven en una oscuridad y un desorden duraderos. Esa proximidad de la oscuridad es el último fundamento para la melancolía del cumplimiento: no hay entrada en el paraíso terrenal que no arroje ningún tipo de sombra.

Sin duda alguna Bloch usa esta oscuridad, esta penumbra, como motor para la utopía y la esperanza. De hecho podemos echar de menos referencias explícitas a la desesperanza, pero creemos que tras estas ideas se oculta la profunda aceptación de una

---

<sup>143</sup> Lo cual tampoco impidió a Laín recordar a H. U. Von Balthasar que la fe a veces puede encontrarse sin armas ante la angustia y la desesperanza, entre otras razones porque pueden deberse a causas médicas. Las tesis de Balthasar respecto a la angustia podemos encontrarlas en VON BALTHASAR, H. U., *El cristiano y la angustia*, Caparrós, Madrid 1998.

<sup>144</sup> BLOCH, E., *El principio esperanza*, v. I..., p. 234.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, p. 347.

mediocridad y desesperanza que puede llegar a paralizar al hombre. Aunque hay que reconocer que en la oscuridad Bloch siempre vio la partida hacia el comienzo de toda existencia, aunque la oscuridad del origen permanece como algo inmutable inmediato en la proximidad más cercana<sup>146</sup>.

Las esperanzas y las utopías se encuentran en el fondo oscuro, pero es asimismo el fondo de oro sobre el que se han pintado las utopías concretas.

“Todo sueño diurno serio apunta a este doble fundamento como a su suelo patrio; es la experiencia todavía inencontrada, la experimentada todavía-no-experiencia en toda experiencia llegada a ser hasta ahora”<sup>147</sup>.

Todo es tendencia del *todavía-no* hacia el todo, de lo alienado hacia la identidad, del entorno a la tierra patria. Por eso la esperanza está en discordia, por eso:

“Esperanza y angustia van juntas”<sup>148</sup>.

No podemos despreciar la desesperanza como dato odioso ni la esperanza como ilusión. Al cabo del camino en el que nos encontramos sumidos se encuentran las dos, cada una a cada orilla del camino, cada una al final de cada esquina de la calle.

## 5. ESPERANZA Y UTOPIA

Bloch ha sido hasta ahora compañero de camino y lo seguirá siendo, pero de distinta forma. Desde el personalismo hay también que resituar ambas opciones.

Para Bloch la esperanza es principio en una visión particular de la historia, y esta visión es la de Marx, pero hay que reconocerle, con Laín, que sus exigencias como pensador nunca desconocen sus exigencias como hombre, y eso le hace grande. Le hace tan grande que incluso en algunos momentos de su lectura uno llega incluso a disfrutar de ciertas proyecciones en Bloch como con aquellas que tanto nos hicieron gozar en Blondel como en Mounier y muchos otros filósofos del personalismo.

La condición futuriza del hombre que hemos remarcado a lo largo de todo este trabajo está constantemente presente en la obra de Bloch. Éste ha sabido convertir desde

---

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 360.

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 369.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 387.

ahí a la misma esperanza en “principio”. Podríamos decir que hace de ella un “imperativo categórico”<sup>149</sup>. Su obra es una de las grandes críticas a Heidegger por haber hecho de la “angustia” la dimensión existencial fundamenta; el deseo y la esperanza serían la condición ontológica previa de la angustia. Lo originario es ese querer vivir identificado con *la proyección elpídica*. Ésta impulsa al hombre hacia la plenitud definitiva, no puede haber retorno al comienzo, sino éxodo hacia lo nuevo por venir.

Ya hemos insistido en ello, el ser de todo se caracteriza por su “todavía-no-ser”, que precisamente por eso empuja hacia su plenificación; lo real es proceso, se caracteriza por su ser posible, está en fermento.

Aquí es donde actúa la utopía. Bloch ha recuperado la importancia de dicho concepto como proyecto de transformación del único mundo que existe, éste en el que vivimos y trabajamos, y lo ha puesto en estrecha relación con el *novum*, la novedad, el salto creador hacia una meta no calculable mediante las previsiones de la “razón científica” y sólo accesible desde la “razón utópica”. En la tendencia de la esperanza de la naturaleza y del hombre se vislumbraría lo nuevo todavía latente. La utopía, por esto, va cobrando realidad humana en la historia y las tendencias humanas se van convirtiendo en acciones transformadoras del mundo. La esperanza trasciende todo *novum* ya logrado porque el núcleo de la existencia, fundamento del devenir, está aún en proceso.

El proceso histórico culminará en lo *Ultimun*, el hombre totalmente realizado, totalmente idéntico consigo mismo, con los demás y con la naturaleza, la naturaleza devenida totalmente para el hombre, y el hombre devenido por vez primera *sí mismo*<sup>150</sup>.

Pero, ahora con Laín:

“...el problema es saber si esa optimista “astucia de la esperanza” puede ser por completo inmanente a la historia”<sup>151</sup>.

Es decir, el problema es si la realidad humana se basta a sí misma para ser como es. Si todo es visto desde el materialismo histórico la cuestión estaría en saber si la acción histórica del hombre no es sino la respuesta que se da a sí misma una materia capaz de interrogar.

---

<sup>149</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología de la esperanza*, Labor, Barcelona, 1978, p. 201.

<sup>150</sup> BLOCH, E., *EL principio esperanza...*, v. I, p. 132.

<sup>151</sup> LAÍN ENTRALGO, P. *Antropología de la esperanza...*, p. 204.

Aquí es donde Laín no duda en afirmar que la filosofía de Bloch en lo referente a la esperanza pretende ser una meta-religión, del mismo modo que ya lo avisamos con Ruiz de la Peña en la primera parte de este estudio. Bloch ha naturalizado la escatología cristiana transformándola en realizable utopía. El *éskhaton* se convertiría en “patria de la identidad”.

Pero hay un obstáculo insalvable en esa “patria de la identidad” de Bloch, en esa sociedad sin clases de Marx: la muerte. La plenitud final e inmanente, a la que tiende la esperanza esperante del mundo y de la humanidad y en la que se realizará la esencia verdadera del hombre, representa para Bloch una respuesta obvia al problema de la muerte. Queda solamente el núcleo del existir del mundo y del hombre, plenamente realizado y por eso “extraterritorial” respecto al perecer, es decir, imperecedero. Cuando el hombre sea en su esencia verdadera (la Patria de la Identidad), la muerte no será más. Bloch, según Laín, resuelve dicha cuestión, la de la muerte, en el *non omnis confundar* y la “extraterritorialidad”, por la que el núcleo de la existencia sería “extraterritorial”, lo cual no es que pertenezca a una realidad distinta a la fenoménica sino que está ordenada hacia un “éskhaton” de logro. Laín analiza el posicionamiento de Bloch desde su visión personal de la esperanza<sup>152</sup>.

Cuando uno aborda con cierto rigor el problema de la esperanza, tres cuestiones básicas surgen en su mente: quién espera, qué es lo que hace esperar, qué se espera.

- **¿Quién espera?:** un hombre. Laín reduce a esta fórmula la doctrina de Bloch: “Espera un quién, el quién de la persona esperante, en el cual se actualiza racionalmente la esperanza implícita de un qué, el qué de la naturaleza entera”. O bien: “Espera un qué evolutiva y racionalmente realizado como quién”<sup>153</sup>. Y, evidentemente, la pregunta que se impone es que cómo puede explicarse que la esperanza animal, cuyo sujeto es un *qué*, llegue por simple transformación evolutiva a convertirse en esperanza de un *quién*. Bloch no parece responder plenamente a esta diferenciación desde el materialismo marxista. Para Laín el problema del sujeto de la esperanza conduce a una opción más o menos susceptible de ser razonablemente razonada pero siempre rigurosamente transracional y transcientífica. Y tanto la opción de Bloch (natural) como la opuesta (sobrenatural), comparten ese carácter transracional de sus respectivas opciones<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> *Ibíd.*, pp. 212.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 215.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 218.

El que espera es un sujeto capaz de formular preguntas, de forjar proyectos y de tomar decisiones hacia el futuro. De ahí que una pregunta filosófica por excelencia ha de ser cómo tiene que estar constituida la realidad del hombre para que una de sus actividades sea la de esperar como él espera (lo cual siempre conllevará una opción transracional). Espera de manera mediata, en tanto especie, la humanidad entera. Sin esta convicción Bloch no hubiera escrito su obra maestra. Así lo afirma él también. De ahí la relación que establecíamos más arriba entre el “yo” y “nosotros” en el acto de esperar. “Yo espero” significa “nosotros esperamos”. En tanto que histórica mi esperanza lleva dentro de sí a la especie y a la humanidad. Y en tercer lugar, espera la realidad cósmica. Espera en el esperante el todo de lo real-material, porque al dinamismo evolutivo de la materia pertenece la propiedad de engendrar estructuras que exijan (Zubiri) el modo humano de esperar y que den lugar (Bloch) a que en el mundo surja la utopía racional de un futuro plenificante.

“En esperanza y en realidad, la materia se humaniza con la existencia del hombre”<sup>155</sup>.

- **¿Qué es lo que espera?** Es una mezcla entre impulsión y atracción. Ya dijimos que Bloch habla del “impulso” y “deseo”. De ahí que ataque agresivamente a Freud, Adler y Jung; con ellos se ha perdido el “impulso”, la novedad, desconocen la variación material y formal que los impulsos fundamentales del hombre experimentan con las condiciones económicas y sociales del sujeto en su situación histórica. Pero Laín cree que no hay que descartar tan tajantemente las aportaciones de la psicología profunda. La intelección del momento impulsivo en la estructura de la esperanza debe extender su exigencia desde el dominio de la psicología profunda clásica al dominio de la neurofisiología y endocrinofisiología<sup>156</sup>.

Además, no podemos olvidar el otro dato que mencionábamos: el impulso no se transforma en deseo si la realidad sobre la que se proyecta no fuese atractiva para el que espera en ella. Bloch siempre habla del impulso de ser más, lo cual despierta la imaginación creadora y la conciencia anticipadora, con lo cual se alcanza el punto donde la esperanza no aparece ya como simple y ocasional movimiento anímico del sujeto, sino, de manera consciente y sabida, como función utópica.

---

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 222.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 227.

Pero, ¿se trata de esto realmente?

- **¿Qué se espera?** El hombre espera "algo" y "todo"; espera la felicidad, espera un Sumo Bien, asertos que, según Laín, Bloch aceptaría también<sup>157</sup>. Pero aquí viene el problema: un estado de la existencia en el cual se dé cuanto acabamos de mencionar, ¿es posible? Y si es posible, ¿es pensable? Y si es posible y pensable, ¿es alcanzable? ¿Cómo puede el hombre alcanzarlo?

¿Qué idea de Sumo Bien tiene Bloch? Para él la patria estaría tan pronto como el hombre se haya comprendido y haya fundado lo suyo sin enajenación ni alineación, en una democracia real. Luego, Bloch reflexionará sobre la vivencia de la muerte en esa patria.

Pero ¿cómo sabe Bloch que esto será así? ¿Es una deducción racional, algo que él siempre exigía? Nada de eso. Es "razonable" pero no enteramente "racional". Volvemos a la opción transracional.

¿Existirá ese Sumo Bien real y verdaderamente? Evidentemente están quienes lo niegan, quienes creen que al ser humano le está vedado llegar a lo que desea. ¿No es esto otra opción transracional?

Están también los que creen que sí es alcanzable frente a los que se abstienen o deniegan. Laín los va a clasificar en tres clases: los que poseen la "actitud Narciso" (Feuerbach), los de la "actitud Prometeo" (Marx) y los que tiene la "actitud Pigmalión" (cristianismo)<sup>158</sup>. Bloch estaría incardinado en la actitud prometeica, en la de quienes creen que el bien sumo del hombre puede ser alcanzado en la tierra mediante el esfuerzo racional y transformador que exigen la revolución y el trabajo no alienante. Pero si analizamos la historia, ¿se puede afirmar con certidumbre el advenimiento de esa "patria"? Es una opción transracional, igual que la de aquellos situados en la "actitud Pigmalión". Y es que en la intimidad se resuelve siempre el trance de un salto transracional del orden del pensar al creer, según una de estas tres posibilidades: creer que la esperanza de un Sumo Bien es absurda; que podemos conquistarla en este mundo por nuestras propias fuerzas o creer que sólo extramundana y sobrenaturalmente es posible para el hombre conseguirla.

Laín es rotundo:

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 233.



“... la consideración estrictamente antropológica del acto de esperar era harto insuficiente en el magno libro de Bloch... más también... mi idea de la esperanza y la idea bloquiana del *Principio esperanza* son dos opciones que deben cooperar intelectual y socialmente entre sí, no obstante su radical diferencia, para que la justicia prospere en el mundo”<sup>159</sup>.

Y es que aunque la alternativa de Bloch era transformar el mundo en hogar, en tierra cálida, en salvación ayudando al hombre a desentrañar lo mejor de sí mismo descubriendo al auténtico hombre que aún está oculto, hay un enemigo con el que no puede luchar: la muerte. Su esperanza es una esperanza “enlutada”. Bloch se rebela frente a la muerte porque no entiende que el hombre acabe igual que el ganado. Pero Bloch no trasciende la tierra que vemos. Tras la lectura de su obra no parece que puede responderse a la cuestión de la muerte sino como supervivencia de la naturaleza humana como tal, aunque la ambigüedad de sus frases hace dudar entre lo genérico y lo personal. Reconoce experiencias que pueden convertirse en cifras y símbolos, pero no llegó a encontrar una respuesta<sup>160</sup>. Llegó a dar tal fuerza a estos símbolos que al final de su vida, según algunos cercanos, incluso habría llegado a postular que un núcleo del hombre escaparía al dominio de la muerte<sup>161</sup>.

Bloch ha priorizado la materia y su dinamismo, pero olvidó, como insistimos en la introducción de este capítulo, que el hombre necesita un “Tú”, el ser humano se mueve en el “entre”, necesita de un “quién”, porque sin esto él no sería nada. La materia de Bloch tiene propiedades divinas, pero le falta una: el carácter personal. Algo así no puede contentar al hombre. A este hombre se le puede proponer el “todo” o la “nada”. Si es el “todo” ha de ser con todas sus consecuencias, si es la “nada”, irremediabilmente también ha de ser con todas sus consecuencias, pero los caminos intermedios dejan al hombre sediento y descontento.

Como señaló Juan Luís Ruiz de la Peña la negación del límite no es compatible con la obstinada circunscripción de la realidad abierta a un más acá que conlleva, se

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>160</sup> ALFARO, J., De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios..., p. 189.

<sup>161</sup> Así se expone en FRAIJÓ, M., *Fragmentos de esperanza*, Verbo divino, Pamplona, 2000, p. 131. No pretendemos con esto llevar a nuestro terreno a Bloch. Recogemos esta aportación sin perder como horizonte su visión de la esperanza en su obra aquí analizada. Sería perder de referencia una postura que exige nuestra puesta en marcha para un diálogo siempre abierto que no para de analizar y purificar los límites de nuestra postura.

quiero o no, la imagen de un espacio acotado, limitado y cerrado<sup>162</sup>. Hablar de “trascendencia intramundana” suena a *contradictio in adjecto*, de ahí que filósofos postmarxistas como Horkheimer y Adorno hablen de la “nostalgia de lo absolutamente Otro”<sup>163</sup>, algo que no tolera el reduccionismo inmanentista, interpretando la trascendencia aunque sea desde la nostalgia. El hombre ha sido visto por el marxismo humanista como valor, de ahí las cuestiones sobre la trascendencia, la muerte y la esperanza en autores como Bloch, Garaudy, Schaff, Machovec, Kolakowski, etc., pero acaban diluyéndolo e integrándolo en lo social o en lo natural de tal forma que el mismo valor descubierto en el ser humano se vuelve a poner en entredicho. ¿No será porque la pregunta humana no puede tener una respuesta humana concluyente? ¿No queda al final reducido a puro voluntarismo? No es extraño por esto la incursión en el monismo panteísta de estos autores marxistas para explicar el trastorno de la muerte individual. Pero responder al reto de la mortalidad aceptando la consunción de lo individual en lo universal es no resolver la cuestión. Devolver la individualidad al seno nutritivo de la sociedad, de la “tierra madre” o de la nada omnipotente y abismal es exiliar la razón en los confines del mito. El *non omnis confunder* de Bloch, su *novum* auténtico, la dinamicidad del principio esperanza, son rasgos configuradores de un talante que se quebraría gratuitamente si a aquel a quien se encarece el ejercicio de esperante hubiese de dimitir de ese oficio ante la muerte, justamente lo que demanda una mayor dosis de esperanza utópica. ¿Le sirve de mucho esto al hombre concreto? ¿Resuelve el temple de la espera la solución garoudiana de la resurrección revolucionaria que contenga a todos? Esta agonía exigía la aparición de Horkheimer y de Adorno dentro del humanismo marxista.

Al final de su vida Sartre terminó aceptando la importancia del fin y de la esperanza, pero también con una gran dosis de ambigüedad. Sabía de la importancia del tema. Sin renunciar a conceptos como “fracaso” o “sufrimiento” no puedo dejar de hablar tampoco de un “progreso” en el que todo adquirirá su valor y un “final transhistórico”<sup>164</sup>. No es nuestro objetivo “estrangular” las palabras de Sartre para llevarlo donde él quizás no quiso, sólo lo mencionamos para evidenciar la radicalidad de la cuestión así como de las consecuencias para nuestros discursos de nuestros posicionamientos en temas tan olvidados hoy. Estamos convencidos, por esto, de que la

<sup>162</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Muerte y marxismo humanista...*, pp. 175-209.

<sup>163</sup> Horkheimer, M., *A la búsqueda del sentido...*, p. 79, 93-95, 103.

<sup>164</sup> SARTRE, J.P – LÉVY, B., *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Arena Libros, Madrid 2006, p. 52.

filosofía ha de recuperar las cuestiones que a lo largo de este estudio nos hemos planteado.

## 6. CONCLUSIÓN

Creemos, tras las páginas escritas, que no es exagerado establecer que el hombre es esperanza. El hombre al existir no hace otra cosa sino que aspirar, y aspirar es esperar. La esperanza mantiene disconforme al hombre. Dicha esperanza no sería sino el impulso que da inicio y orienta al hombre hacia la meta.

“La nostalgia viene por la finitud, de acuerdo, pero también por la exuberancia y plétora: el hombre es un animal sobrado y por eso falto, y por eso nostálgico. El hombre sobrepasa infinitamente al hombre. Tan complejo e inabarcable es lo humano, que no carecía de razón Nietzsche al definirlo como gran promesa, gran tensión y gran esperanza, gran niño... Desfondados, nostálgicos, mendicantes siempre, y no sólo en las situaciones límite, nada tan humano como la insatisfacción”<sup>165</sup>.

Cierto que el hombre ve desgarrada su vida por el dolor, por el sufrimiento y por el miedo, al cual le recuerdan constantemente lo que el hombre no puede hacer por sí, pero la esperanza no hace sino recordarle lo que puede recibir de otro, que se siente “procediendo de”, “enviado por”... El temor te encierra en tus propios recursos, la esperanza te abre a contar con lo Otro, con el otro, y esto ya no es recurso, sino gracia<sup>166</sup>. Esta es la gran diferencia entre la esperanza prometeica de Bloch y la que el personalismo ha propuesto a lo largo de estos años.

Precisamente eso Otro es aquello de lo que más necesidad tenemos y de lo que menos podemos hablar. Lo más esencial al hombre está en el terreno de lo inefable. La condición enigmática del hombre queda reflejada en que tiene más necesidades que posibilidades propias, más anhelos que fuerzas concretas para acceder a ellos. No es capaz el hombre de realizar aquello que necesita para sí mismo.

---

<sup>165</sup> DÍAZ, C. *La virtud de la esperanza...*, p. 25.

<sup>166</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza...*, p. 220.

“Todos tenemos de alguna manera el infinito en el hueco de nuestra finita mano. ¿Cómo no añorar lo celeste aún no visitado, lleno de enigmas insondables? ¿Cómo no dejarse interpelar por lo que hay detrás de lo que parece que hay?”<sup>167</sup>.

Por eso su vida entera puede trocarse en inmensa esperanza, en una confiada espera. Y sólo desde ahí, desde ese horizonte se tiene la fuerza necesaria para soportar el peso de los días. Sólo como don y tarea puede encontrarse la felicidad esperanzada, que no es pura felicidad, sólo así se acepta la propia realidad otorgada.

El fundamento se convierte en algo fundamental cuando religados a aquello que fundamenta todo se convierte en consentimiento y querencia frente al resentimiento y la sospecha.

Nuestra cultura silencia la muerte porque nada de lo que hay en ella, en nuestra cultura, puede ofrecernos lo que aquella reclama, las actitudes que como hombres se nos exige ante tan amargo destino. Pero la libertad procede de la sustracción a la angustia que procede del enfrentamiento con la muerte porque te enseña que hay que renunciar a todo y devolverlo todo. El poema de San Juan de la Cruz que tanto impactó en Mounier y con el que damos un pequeño avance de nuestra segunda parte, es la mayor enseñanza de esperanza pobre que jamás hemos conocido.

“Medios para conservarlo todo:  
*Para venir a saberlo todo,*  
*no quieras saber algo en nada*  
*Para venir a gustarlo todo,*  
*no quieras tener gusto en nada.*  
*Para venir a poseerlo todo,*  
*no quieras poseer algo en nada.*  
*Para venir a serlo todo,*  
*No quieras ser algo en nada.*

Medios para no impedir el todo:  
*Cuando reparas en algo,*  
*dejas de arrojarte al todo.*  
*Porque para venir del todo al todo.*  
*has de dejarte del todo en todo.*  
*Y cuando lo vengas del todo a tener,*  
*Has de tenerlo sin nada querer.*  
*Porque, si quieres tener algo en todo,*

---

<sup>167</sup> DÍAZ, C. *La virtud de la esperanza...*, p. 17.

*No tiene puro en Dios su tesoro*”<sup>168</sup>.

La esperanza es la virtud del pobre, del que se siente libre. Péguy nunca dejó de señalar la entrañable unidad entre pobreza y libertad, porque la libertad que da la pobreza hace saberte superior a tus propias posibilidades. El que se conoce desde su pobreza se conoce más y mejor. El *cognoscete ipsum* se ve transformado por el *cognoscete pauper*, y el “cuidado” de sí no es otro que el “cuidado” del pobre que no tiene nada que perder porque todo lo ha recibido como don.

“Esperanza sin humildad es presunción, capaz de tornarse en desaliento ante la mínima prueba; un perdón sin humildad es una vuelta más en el círculo de la venganza”<sup>169</sup>.

Ahí está la libertad, ahí está la esperanza: el hombre es libre cuando responde a una llamada y reconoce en ella la posibilidad de una existencia dignificadora<sup>170</sup>. Y la esperanza nace de esa conciencia esclarecida de nuestra dignidad como seres personales, de la aceptación lúcida de la realidad reconocida como posibilidad y sanada y completada por el amor<sup>171</sup>.

“La humildad ontológica lleva al esfuerzo para no desesperarse”<sup>172</sup>.

La represión de la conciencia de finitud es la que provoca la ausencia de esperanza, aunque tampoco queremos decir con eso que vivir cara a la muerte siempre se resuelva en actitud esperanzada.

Pero sólo en la vida vivida como misión se da la esperanza. Por eso la vida humana está hecha de memoria y esperanza. A lo largo de nuestra lectura de Bloch hemos echado siempre de menos una visión más positiva de la memoria humana. Memoria y esperanza esclarecen el recorrido de la existencia humana porque el hombre camina hacia una meta que está presente en su memoria. La esperanza se funda en ese deseo, en esa memoria primigenia.

---

<sup>168</sup> Citado por MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo, Obras Completas I...*, p. 865.

<sup>169</sup> CHRÉTIEN, J.-L., *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 12.

<sup>170</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza...*, p. 414.

<sup>171</sup> *Ibíd.*, p. 425.

<sup>172</sup> DÍAZ, C., *La virtud de la esperanza...*, p. 113.

“Siempre queda el remanente de una posibilidad no lograda. Tal posibilidad es su mejor identidad”<sup>173</sup>.

Identidad que no es sino ir siempre a “un más allá” de todo cuanto uno es y de todo cuanto una sabe, cree y espera. El hombre es proyecto y “pro-tensión”, pretensión y posibilidad de un “siempre más allá”, por eso es memoria y expectación.

Pero también es amor y deseo La esperanza es fuente de amor y servicio. Ya hemos insistido demasiado en la relación entre desesperanza y soledad, desesperanza y ensimismamiento.

“Hace mucho tiempo he aventurado la hipótesis de que la normalidad con que muchos contemporáneos dan por supuesta su aniquilación procede de la pasión por la “seguridad” que los domina. Con mayor preocupación aún, creo descubrir el origen de esa actitud en la escasez de amor: si no se necesita absolutamente a ninguna persona para siempre, ¿para qué la inmortalidad y la resurrección<sup>174</sup>?

Todo esto habrá de ser detallado y profundizado en el capítulo siguiente, capítulo conclusivo.

---

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p. 483.

<sup>174</sup> MARÍAS, J., ABC, 22 de diciembre de 1994, citado en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza...*, p. 522.

## CAPÍTULO IV: CONCLUSIÓN

### I. “¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino<sup>574</sup>?”

Nos permitimos comenzar esta nuestra conclusión con el inicio de una de las grandes obras del pensamiento humano. Por esto y por la firme convicción de que dicha obra alentó y marcó las reflexiones de muchos de los autores personalistas, Mounier, sus compañeros de *Esprit* y tantos otros posteriores, partimos de ella.

La pregunta de Blondel es radical y taxativa, pone al ser humano ante las cuerdas, lo lleva al borde del precipicio para que se enfrente a lo más radical a lo que un hombre tiene la obligación de enfrentarse. No es ni más ni menos que el claro ejemplo de la connaturalidad con la que el hombre se enfrenta a la realidad a través de la radicalidad y ultimidad de sus preguntas, preguntas que tanto hoy como ayer el hombre se plantea buscando certidumbres, también, radicales y últimas.

El hombre posee creencias últimas y creencias penúltimas porque por medio del asombro el hombre se pregunta. Pero entre el asombro y las creencias habría que introducir la pregunta. Por el asombro el hombre se pregunta y porque las preguntas del hombre pueden ser últimas y penúltimas las creencias pueden serlo también de ese mismo modo. Cualquier tipo de pregunta penúltima es aquella a la que la ciencia y la razón pueden dar respuesta. Pero aunque la ciencia concede certezas firmes, no desvela ultimidades. El hombre llega al límite de su inteligencia cuando llega a plantearse las preguntas últimas y radicales: ¿Por qué existe el ser y no la nada? ¿Quién soy yo en la inmensidad del cosmos? ¿Queda aniquilada al morir la realidad humana?, etc. En estas preguntas últimas quedan simultáneamente manifestados el límite y la ambición de la inteligencia humana<sup>575</sup>. Dentro de este tipo de cuestiones se encontraría la pregunta de la que hemos partido con Blondel. Todo lo que desde aquí y a continuación forje el ser humano, no es sino la objetivación de la respuesta que en su interior da a dicha cuestión.

Intentar responder a dicha pregunta no es cuestión fútil porque creemos que es bueno proponer al hombre todas las exigencias que la vida le va demandando y pidiendo, toda la plenitud oculta de cuanto le rodea y cuanto hay en su respuesta, que no

---

<sup>574</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 3.

<sup>575</sup> LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar...*, pp. 111-117. También en *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona 1995, p. 288.

resulta ser sino un intento de catapultarlo, en la fuerza de su coraje, a lo que está llamado a ser. Si no se quiere ser un esclavo se ha de enfrentar a su misterio, si no quiere vivir alienado se ve obligado a responder a esta inevitable cuestión.

La pregunta por la muerte nos ha ido llevando por derroteros inesperados. El tiempo se ha convertido en pieza clave en el engranaje de nuestra reflexión en torno a nuestra propia realización y por la presencia del infinito en nuestra existencia; la muerte del otro nos ha acercado a las mismas conclusiones. Nos hemos visto llevados, entonces, al centro de la respuesta ante la pregunta por la muerte y el sentido en donde se sitúa el personalismo y que ahora hemos de analizar más detenidamente, centro compuesto por la fidelidad y la consagración a la realización de mi propia existencia en el encuentro personal, en el encuentro con *el Otro*, en el encuentro con el *Tú*.

Pero, ¿qué es lo que se quiere decir con el término *sentido*?

“Sentido significa algo por lo que merece la pena que yo exista, algo a lo que me puedo entregar y por lo que vale la pena vivir” (Thielicke); “sentido de la vida y fin de la vida designan lo mismo”(Kolakowsky); “quien se pregunta por el sentido de la vida, a saber, pregunta para qué se vive” (Schaff). En resumen: el interrogante que nos ocupa versa sobre el adónde y el para qué de una existencia cuya dirección y finalidad preocupan lo suficiente como para poner en marcha todo un apasionado proceso inquisitivo, que es el que hemos venido realizando”<sup>576</sup>.

Para Cioran esta búsqueda de sentido en el ser humano no sería sino el empeño de desterrar del paisaje humano lo irregular y lo deforme<sup>577</sup>. Sería un intento por camuflar lo que realmente es la vida y, por tanto, crear un mundo de ficción que no camina hacia ninguna parte.

La posible inteligibilidad de la respuesta a dicha pregunta descansará sobre los dos pilares en los que nos hemos detenido en los capítulos anteriores: el de la realización de mi propia existencia desde el encuentro y el reconocimiento del Otro. O lo que es lo mismo: sobre el grandioso misterio de la relación, del amor. Y es que la pregunta por el sentido y todo lo que dicha pregunta conlleva, como venimos viendo, es

---

<sup>576</sup> En RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido...*, p. 17.

<sup>577</sup> CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo...*, p. 33.



una pregunta englobante, no puede ser abordada desde una mera visión solipsista del ser humano.

Desde aquí, la primera constatación que hemos de reconocer y afirmar con rotundidad es la de que sobre mi condición se me revela la imposibilidad de abstenerme o de reservarme ante dicha cuestión.

“En mí experimento todo el peso de la necesidad”<sup>578</sup>.

Nuestro punto de partida es claro y se sitúa en la concreción de la absoluta novedad que supone la aparición de la persona, el elemento extraordinariamente novedoso de cada persona. Afirma Julián Marías:

“Cada persona es una radical novedad, imposible de reducir a otra realidad dada... la creación (ahora sin Dios) se impone como manera adecuada de descripción del origen de realidades personales. La persona como tal se deriva de la “nada” de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como “creada”, nos resulta literalmente inexplicable o bien parece reducida a lo que virtualmente no puede ser: una cosa. Así, llamaríamos creación a la innovación de realidad”<sup>579</sup>.

La condición humana es, por tanto y comprensiblemente, el gran enigma para los humanos<sup>580</sup>. Innovación de realidad. Cada persona es una novedad radical irreductible a ninguna otra. Como dicha novedad radical, se puede afirmar que procede de la “nada”, pero con la misma fuerza se puede afirmar que su horizonte también es la inevitable “nada”.

El descubrimiento de esta finitud conlleva esa necesidad que expresábamos con Blondel, preguntarse por el significado y el principio de todo lo que hace. Su respuesta, a la que está obligado, cristalizará en proyectos concretos de realización personal o, en el caso de otros (hemos propuesto como modelo a Cioran), en el descubrimiento de la vacuidad de todo.

---

<sup>578</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 5

<sup>579</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica...*, p. 39.

<sup>580</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007, p. 11.

Pero, ¿qué misterio se oculta tras esta situación en la que se encuentra el hombre? ¿Puede pasarse tan rápido sobre dicha afirmación sin intentar analizar el andamiaje sobre la que se asienta? ¿No merecemos, como hombres, buscar luz donde un día se hizo de noche? ¿No implica la necesidad una íntima aspiración del ser humano? ¿No está el hombre obligado a responder por todo lo que hace? A esto queremos obligarnos.

De la absoluta novedad que supone la persona deducimos la pregunta por el sentido y dicha realidad nos sirve como trampolín para descender hacia donde nos ha ido llevando toda nuestra reflexión. Nuestro punto de partida: **la búsqueda de un principio funda el sentido**. O lo que es lo mismo: la pregunta ya implica una búsqueda. El mismo Cioran llegó a dejarnos perplejos cuando él mismo se alertaba por este hecho y se preguntaba sobre qué fuerza es aquella que nos impulsa tan fuertemente a realizarnos. Dejémosle hablar:

“... desde las profundidades surgía una voz ansiosa de existencia...

Una lucha con el “no puedo más”<sup>581</sup>.

Lleno de ira ante insoportable suceso y desde la más absoluta impotencia clama a su alma:

“¡A tajos y mandobles acabaré con tus celos, celosa del cielo!”<sup>582</sup>

Un deseo de existencia es inextinguible en el hombre, de ahí la pregunta, penúltima y última, como punto de partida. De manera más clara lo han expresado autores como Ruiz de la Peña<sup>583</sup>, Zubiri o Laín Entralgo, y que hemos visto a lo largo de estas páginas, cuando afirmaron que el fondo último de la estructura existencial humana es la *credentidad*, la capacidad de dar crédito a la realidad, porque la realidad, en su fondo, es creíble, digna de crédito, si bien es cierto que es Marcel es que está tras dicho concepto. La formulación de la pregunta por el sentido es posesión de alguien ya credente y esperante. El hombre “vive de crédito”<sup>584</sup>, atenido constantemente a sus creencias. En ellas poseo lo que necesito para vivir, en ellas se hace patente lo que está

---

<sup>581</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, p. 91.

<sup>582</sup> *Ibíd.*, p. 99

<sup>583</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido...*, pp. 25-29

<sup>584</sup> MARÍAS, J., citado por LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, p. 103.

latente, como afirmó magníficamente Laín Entralgo. La relación del hombre con la realidad es *credencial*, tanto por la condición *credenda* de la realidad misma como por la índole credente del ser humano. La creencia abre al hombre a la realidad de lo que no es él. El hombre, como ser credente, no puede sino tener convicción de realidad, impresión primordial de realidad con que se le ofrece el mundo al que pertenece. Más allá de su finitud hay necesariamente algo (el mundo y su realidad) sin lo cual su existencia no sería posible<sup>585</sup>. La creencia estaría, por tanto, garantizando mi convicción de realidad. La creencia pertenece de forma esencial a todo el conjunto del ser humano: a su pensamiento, su volición y su sentimiento.

“Pensando, queriendo y sintiendo, creo, aunque no lo advierta, y tal es la razón por la cual la creencia no es mero asentimiento, sino viviente admisión de lo creído en la integridad de nuestro ser”<sup>586</sup>.

La necesidad de creer es innata en el hombre y la realidad es *credenda*, apta para ser creída, para depositar en ella nuestro crédito.

El dato de que estamos implantados en la realidad, en la existencia, y de que ésta no es simple hecho opaco y oscuro, sino un hecho y una razón, un *sentido*, una luz, es un dato absolutamente originario. Estamos en el mundo de lo que tiene sentido y razón, si no fuera así, no entenderíamos las cosas, ni las podríamos conocer como tales. Se descubre así la gratuidad y la facticidad de lo real<sup>587</sup>. El hombre viviría en angustia permanente si su realidad y la realidad no fuesen así, si bajo sus apariencias y presentaciones no estuviese constantemente “dando crédito” al hombre<sup>588</sup>.

Se establece así una relación especial entre el hombre y la realidad, una misteriosa inversión entre el dar y el recibir, de tal manera que ya no sabemos si somos nosotros los que trabajamos sobre lo real o es lo real lo que trabaja sobre nosotros. Dar se convierte inmediatamente en recibir y viceversa<sup>589</sup>. Sólo por la estrecha “relación” entre ambas partes se puede entender hasta dónde es capaz de llegar el ser humano. Él no puede conformarse con cualquier pregunta ni con cualquier respuesta, porque ante la

---

<sup>585</sup> *Ibíd.*, p. 106.

<sup>586</sup> *Ibíd.*, p. 107. También en *La idea del hombre*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de lectores, Barcelona 1996, pp. 49 ss.

<sup>587</sup> VVAA, *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*, Colección Persona, Fundación Enmanuel Mounier, Kadmos, Salamanca 2003, p. 38.

<sup>588</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, p. 107.

<sup>589</sup> MARCEL, G., “Valor e inmortalidad”, en *Homo viator...*, p. 157.

más mínima insatisfacción él mismo se obligará a reemprender el camino, a buscar la pregunta adecuada que exprese lo que siente y que manifieste lo que barrunta en el hontanar de sus expectativas y de sus deseos. Y de repente descubre que esto no es un pegado, un elemento artificial superpuesto para ocultar traumatismos y frustraciones. Antes bien, ésta es su auténtica objetivación.

Cuando el hombre, en esta su auténtica objetivación, connaturalmente se plantea preguntas radicales y últimas, se las plantea preguntándose por la verdad y pretendiendo que afecten a la realidad; pretendiendo, esto es innegable, encontrar una respuesta... y eso aun cuando al final piense que no la ha encontrado. Del mismo modo que en relación a la persona, respecto de la realidad podríamos decir que si unos indicios de una profundidad pueden serme revelados es porque **radicalmente yo estaba siempre esperándola**. Mi radical capacidad credente no es sino una estructura primordial por la que yo *espero* realidad.

Por tanto, no podemos sino partir de la radical relación entre la fundante credibilidad de lo real y la credentidad de la mente humana, credentidad que por ser algo esencial existe tanto en el crédulo como el incrédulo. Enseguida desarrollaremos esto. H. U. von Balthasar lo ha expresado de forma magnífica cuando habla de que el sujeto finito ya está en actitud de servicio antes de haber despertado en realidad como sujeto para sí mismo. Del mismo modo la realidad estaría en actitud de servicio al hombre; lo mismo que decíamos antes: dando crédito. La raíz ontológica donde descansa toda esta estructura no sería otra sino el amor, el servicio, la caridad. De hecho, cuando el hombre se encuentra con algo real, se encuentra con un don que ninguna reflexión puede agotar<sup>590</sup>.

Si admitimos todo lo dicho, un mundo sin sentido lo único que hace es presuponer un mundo consagrado al sentido. **Todo parecía poseer las condiciones suficientes como para dar lo que buscabas**. De ahí que la pregunta por el sentido es una de las que el ser humano no puede excusarse de formular.

Desde que el hombre se instala en la racionalidad, quiere no sólo ser y obrar, sino además saber para qué es y obra, hacia dónde se encamina, cuál es el desenlace de la trama en que se ha visto implicado por el simple hecho de existir. El saber humano es saber de realidad, todo en él se asienta sobre el fundamento y la convicción de que se vive “en” la realidad y “de” la realidad. Desde la dinamicidad de la realidad en la que se

---

<sup>590</sup> VON BALTASAR, H. U., *Teológica I: Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid 1997, pp. 72 ss.

encuentra el hombre se lanza a la pregunta. Y basta una pequeña luz, un pequeño resplandor en la penumbra, para que el hombre acuda allí donde se sentía llamado, allí donde creyó que podría encontrar un remanso para su búsqueda. El hombre es un ser de remansos, un ser a la búsqueda de un vergel de donde se siente procedente y donde reponer las fuerzas del tortuoso camino de la existencia, donde curar las heridas que el compromiso deja por su búsqueda y su esperanza. El existente humano que somos se nos ha revelado capaz de dar y encontrar significación y sin esto la existencia se torna insoportable e irrespirable. Es más, sin ello la existencia sería menos existencia que otra cosa.

“Filosofar-dirá Lacroix- es suponer que el mundo tiene un sentido, es creer en un sentido y considerarlo a partir de aquí como un texto que hay que descifrar, una especie de lenguaje que es necesario comprender”<sup>591</sup>.

El sentido, el ser, el don, el amor es lo más humano que existe en el hombre. Precisamente por esto el hombre se encuentra en un nivel ontológico incomparable al de la mera biología. El hombre aprehende la realidad cual realidad fundada y por eso el hombre se sabe “en” la realidad, sabe que está en lo que lo real es realmente y está comprensivamente en la realidad. Estos rasgos pueden ser deformados pero no dejan de ser la urdimbre sobre la que se asienta la condición de posibilidad de toda existencia.

Blondel dejó ya claro hace tiempo la imposibilidad de no creer en nada, que el argumento ontológico es una realidad constante y presente en todo dogmatismo, incluso en el del escéptico<sup>592</sup>. No creer en nada estaría bien si fuera posible. El ingenuo, el que deja hablar a la realidad, es más experimentado que el hastiado y es el menos equivocado, ya que no tiene esa pretensión injustificada de no dejarse engañar por nada conociendo el engaño de todo. Nunca se conocerá la vanidad de todo si no se ha agotado todo y nunca ni él, el escéptico, ni nadie agotará todo hasta el fondo. No dejará de interpelar a la realidad porque la realidad es inconclusa, igual que él. No dejará de descifrar el mapa de lo real que le envuelve.

No querer creer ya es creer, una voluntad que no quiere es una voluntad que quiere no querer (“noluntad” lo llamó Blondel), buscar una falsa neutralidad es ya

---

<sup>591</sup> LACROIX, J, *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*, Fontanella, Barcelona 1962, p. 127.

<sup>592</sup> Sigo a Blondel en la primera parte de *La acción*, pp. 23-43; Laín Entralgo también destacó la necesidad de la credentidad también en el incrédulo, *Creer, Esperar, Amar...*, p. 107, igual que Ferdinand Ebner en *La palabra y las realidades espirituales...*, p. 41.

convertirse en militante y pretender hacer con orgullo una vida tachada de insignificante.

Con su creencia y sus negaciones, que no son sino afirmaciones, el relativista no pretende sino anular toda pregunta y admitir de manera arbitraria que no hay realidad ni verdad, algo ya contradictorio y de por sí imposible. Y lo que consideramos mucho más grave desde nuestra investigación:

“... la misma noluntad oculta un fin subjetivo. No querer nada equivale a retraerse de todo objeto a fin de reservarse totalmente y prohibirse toda entrega, toda fidelidad y toda abnegación. Se quiere que el ser no exista, y causa placer existir para negarlo: egoísmo radical que determina todo para permanecer solo como un dios. Esto es un panteísmo subjetivo...”<sup>593</sup>.

Su doctrina consiste en no tener doctrina y eso ya es tener doctrina. Su sueño no consiste sino en escamotear y perder el sujeto y el objeto. Todo lo cuál no deja sino más claro que por debajo de la indiferencia más decidida y en la duda más refinada hay una doctrina organizada, hay una resolución que resulta positiva, existe el querer de sí mismo. Todo ha quedado sacrificado a su egoísmo,

“... se ama lo suficientemente mal como para dispersarse, sacrificarse y perderse en todo lo demás”<sup>594</sup>.

No se puede renunciar al ser y a la creencia. La abdicación no es posible ni sincera. El querer de la nada es un querer positivo. Querer la nada significa reconocer el ser, significa poner en ella la esperanza vaga de encontrar en ella un refugio.

Se pretende quitar todo sentido a la vida, cerrar ante el hombre cualquier salida posible. El objetivo no sería sino eliminar y matar la voluntad quimérica de ser, afirmar el no-ser de la persona humana, arrancar todo lo que pueda oler a un amor por la existencia. Pero incluso en la afirmación refleja de la nada se ve envuelta una creencia y un homenaje dirigido hacia el “ser” desconocido. Incluso en aquel que se cree el aniquilador del ser y de la persona, súpalo o no, se funda su estima sobre algo singular, algo que no resulta ser sino un amor absoluto por el ser:

---

<sup>593</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>594</sup> *Ibíd.*, p. 41.

“¿Qué es esto, parece decir, que no es eterno<sup>595</sup>?”

De ahí que afirmamos:

“¿En qué consiste querer y experimentar la nada? Consiste en la pasión sin escrúpulo de los placeres, el apego a la vida de los sentidos, la ardiente búsqueda del bienestar, la ligereza en lo serio y la gravedad en lo frívolo, el desprecio del hombre y la exaltación del yo. Se quiere la nada y se disfruta de todo lo posible: voluntad fingida, experiencia ficticia, embuste. ¿Se sabe lo que oculta este deseo vergonzoso, ya que es interesado? Un amor desordenado del ser y del bienestar”<sup>596</sup>.

Asistimos, por tanto, al germen de lo que fue una crítica brutal, pero totalmente fundamentada, a los existencialismos nihilistas con los que el personalismo tuvo que convivir, el nihilismo del hombre burgués que puede permitirse el “lujo” de la increencia y el “lujo” del dogmatismo del sinsentido mientras tres cuartas partes de la humanidad se mueren de hambre<sup>597</sup>.

El “querer ser” va antes que el “querer no ser” y **el sufrimiento procede de un amor profundo por el ser**. La voluntad de la nada es pura incoherencia. La nada es un error. La nada no es la nada sin el absoluto, velado quizás, pero presente. **La nada esconde un deseo profundo de ser**. Lo que se oculta tras la pregunta por el sentido de la vida es la envergadura del deseo.

No es por esto cuestión baladí que el discurso de los profetas del desencanto sea un discurso también de fe, de un intento de que sea aceptado también aquello en lo que ellos creen.

“Los profetas del sinsentido oceánico pretenden que la conducta universal se basa en un error inconmensurable del que sólo ellos se han librado, porque ellos –y ninguno más- perciben con clarividencia lo que se oculta al común de los mortales. Insisto: el suyo es un discurso de fe, toda

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>597</sup> Del mismo modo que la reducción de la dignidad de esas tres cuartas partes de la humanidad a la que hemos denominado “humanes”, término de ejemplares bien nutridos de *Sapiens sapiens*. Me gustaría saber a qué tipo de comunión con el universo invita Jesús Mosterín a esas tres cuartas partes del mundo al final de su libro *La naturaleza humana*, Espasa, Madrid 2006.

vez que no se atiene a la realidad dada y opera con un postulado que trasciende la experiencia. La teoría del Pessimum como última palabra se enraíza en la lectura morbosa, insana, de la existencia, ciega para el hecho de que la gente normal alberga una confianza espontánea hacia lo real, le concede crédito y, pese a todo, se empeña en dar sentido a la aventura de vivir”<sup>598</sup>.

No es blanco de nuestros comentarios el hombre desesperado, el cual nos impone un respeto. El que es blanco de dichos comentarios es el hombre nihilista actual que nada propone salvo el “¡sálvese quien pueda!” y que como condición pide la ironía como método de vida. El hombre desesperado es un luchador; el nihilista es un embaucador. Están más cercanos entre sí quienes de modo opuesto abordan la cuestión del sentido que quienes no se la plantean, aquellos entregados sólo a las metas intermedias de la utilidad y de la técnica<sup>599</sup>. Pero hemos dejado clara nuestra postura de que no es posible argüir coherentemente a favor del absurdo integral. Un tal argumento se destruye a sí mismo. Demostrar que algo es absurdo es una contradicción ya que al demostrar hay una confianza previa de no absurdidad. Estamos en el comienzo del filosofar, donde todo debe plantearse y buscar la base sobre la que se asienta toda reflexión que quiera ir a la raíz de la vida humana. Este comienzo es el de toda filosofía que quiera ser honrada. Y desde la honradez, ya hemos insistido en ello, nuestra reflexión no va al demostrar o al ver sino en un plano más hondo, en un “ver” más radical, más vital. El hombre, en este plano se “siente” y se “vive” como “no absurdo”.

El deseo de ser, la creencia en la realidad y el apego a la realidad es consustancial al ser humano. El sinsentido y la desesperanza se producen porque previamente había un anhelo de sentido y esperanza. Eso es lo que hay que profundizar y estudiar.

Tal y como afirma Carlos Díaz el hombre se mueve en la *gramática del asentimiento* (asentir/disentir es existir; pretender sobrevolar las nubes de la sospecha o permanecer en el piélago de la diselpidia no es una empresa específicamente humana y por ende resulta imposible). El hombre, en la misma línea que Ruiz de la Peña, está hecho para la *confianza*, y el sesgo de esa confianza es un *hacia dónde*. Confianza que

---

<sup>598</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Una fe que crea cultura*, Caparrós, Madrid 1997, p. 64.

<sup>599</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Ediciones cristiandad, Madrid 1983, p. 152.



descansa en la capacidad racional del hombre ante la realidad<sup>600</sup>. Y esa confianza se confirma en una *tendencia*<sup>601</sup>, la cual presupone unos objetivos concretos, una respuesta al “para qué” y al “por qué”.

Desde el mundo de la psicología también esta búsqueda ha sido subrayada por la logoterapia de Víktor Frankl, según el cual “la voluntad de sentido”, o la búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida, constituye una fuerza primaria y no una racionalización secundaria de sus impulsos instintivos. No sería un mecanismo de defensa, como muchos han intentado hacer de él<sup>602</sup>. El hombre tiende genuinamente a descubrir un sentido en su vida y a llenarlo de contenido. Frente a Freud, Adler y K. Lorenz, Frankl quiere destacar que lo que produce tanto la proliferación de la libido sexual, como la voluntad de poder, así como la agresividad, no es sino el vacío existencial. Lo más propiamente humano es preguntarse por el sentido de la vida y someter a crítica ese sentido. Y sólo cuando ese sentido falta el hombre se ve arrastrado por el placer y la agresividad<sup>603</sup>. El ser humano tendría raíces mucho más profundas que las señaladas por estos principios, el ser humano estaría enraizado en el esfuerzo por el mejor cumplimiento posible del sentido de su existencia, la “voluntad de sentido”<sup>604</sup>.

“Nunca estaré dispuesto a vivir por mis formas de reacción ni a morir por mis mecanismos de defensa”<sup>605</sup>.

Reconocer la inevitabilidad de la pregunta, ¿es garantizar el carácter positivo de la respuesta? Creemos que no, pero también creemos que sólo como segunda reflexión acaba el hombre en el sinsentido; lo primero es el encuentro con el significado de lo que acontece. Es aquí donde creemos que está la clave para el encuentro del sentido de la vida. *Admiración, sorpresa, deseo de ser, deseo de ese más misterioso.*

La realidad no se caracteriza por su homogeneidad y su monotonía, sino que se caracterizaría, más bien, por estar abierta, por la generación constante de la sorpresa, ya que es una realidad que es constante posibilidad debido a su dinamicidad, a su constante “dar de sí”. La realidad es ámbito de posibilidad y de sorpresa, y se da la extraña

---

<sup>600</sup> DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable, Ensayo de Teodicea*, Encuentro, Madrid 1989, p. 394ss.

<sup>601</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, p. 192, también en *El enigma y el misterio...*, p. 312.

<sup>602</sup> FRANKL, V. *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004, p. 121.

<sup>603</sup> FRANKL, V., *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona 2003, p. 9-38.

<sup>604</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>605</sup> FRANKL, V., *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 2003, p. 16.

circunstancia de que, a más nivel de ser, más posibilidad de significación y, por tanto, más posibilidad de sorpresa.

Esta sorpresa inaugura el tiempo e inaugura el comienzo frente a lo que pueda ser todo tipo de homogeneidad y repetición. Se produce entonces la salida de uno mismo, el éxodo y el éxtasis, nos ponemos en un camino donde se conjugan constantemente y a la par la alegría de la búsqueda y el dolor por lo buscado, por lo ansiado. Nos descubrimos, entonces, seres en carne viva. Es el precio que hay que pagar por ser esencias abiertas, que es lo que somos, como nos lo ha recordado nuestra tradición occidental. La apertura nos es connatural y consustancial. La sorpresa es la misma apertura, sin más esperanza que ella misma y sin más sosiego que la consideración del abismo que se encuentra tras ella<sup>606</sup>.

## II. Inquietud.

Si damos un paso más en estas reflexiones conclusivas, la consecuencia más directa de lo expuesto anteriormente sería que en la medida en que la búsqueda de un principio inaugura la experiencia de sentido, del mismo modo, afirmamos que **la significación implica el ideal y la esperanza**. Aquí estaría radicado nuestro ser como “ser hacia”. Ya hemos destacado que el hombre vive “en” la realidad y “hacia” la realidad.

Desde todo lo visto en la antropología personalista podríamos definir al hombre como ser inquieto: *inquietud* define a la perfección el dinamismo del ser humano, su apertura como “ser hacia”, la búsqueda de su propia realización en el encuentro con todo lo que le rodea. Porque el ser humano es alguien inquieto, se pregunta, y porque se pregunta, el hombre conoce, se conoce, va poseyendo y se va poseyendo. El hombre es “inquietud radical”<sup>607</sup>. Nunca se aquieta plenamente la tendencia humana. En el hombre se va revelando constantemente la imposibilidad de una plena quietud para la tendencia radical que es esta inquietud. En toda quietud hay siempre una más profunda inquietud, un perseverar de la tendencia como tal. En nuestra vida van conjugándose la actividad y el reposo, la quietud y la inquietud. Todas las expresiones artísticas, religiosas, científicas, etc., no revelan sino la estructura de inquietud inevitablemente presente en la tendencia radical humana. Todas las utopías filosóficas, individuales y sociales arguyen

---

<sup>606</sup> IZUZQUIZA, I., *Filosofía de la tensión: realidad, silencio y claroscuro*, Anthropos, Barcelona, 2004.

<sup>607</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, pp. 210 y ss.

la misma estructura, los grandes despliegues simbólicos de todas las manifestaciones del interior del ser humano apuntan en esta dirección.

No podemos ignorar esta tendencia radical del hombre por motivos de ningún tipo, ni siquiera porque no entre dentro de los márgenes de la ciencia. No podemos sino rebelarnos ante tal deshumanización. La situación actual del pensamiento recoge un amplio elenco de intelectuales que, desde las posiciones más “modernas” y “científicas”, desvalorizan todo lo que recuerde al tema del que ahora nos ocupamos, lo reducen a un plexo de emociones de las que el hombre puede y debe prescindir.

Hemos de recuperar la inquietud como cuestión filosófica y vital. La realidad da de sí y da que pensar, y el ser humano no se habría interrogado si no fuera alguien inquieto. La inquietud es esa actitud que está en cada uno de nosotros y que nos pide siempre un ir más lejos, un “más allá”, en terminología levinasiana ahora. Con palabras de Lacroix:

“La inquietud es lo que mueve a crear un sistema con el fin de aprehender lo real y sobrepasarlo sin cesar para volver a constituirlo siempre. Una filosofía humana no puede ser una filosofía de la conciencia feliz, ni una filosofía de la conciencia desgraciada, sino una filosofía de la conciencia inquieta (...) El origen último de la inquietud es el espíritu humano, el cual vive en el tiempo y a la vez lo domina; no puede satisfacerse con nada temporal y, sin embargo, tampoco puede escapar, en su devenir, a una cierta temporalidad. Al comienzo de la inquietud existe una especie de presentimiento de una Verdad eterna, que sólo puede alcanzarse a través del tiempo: toda inquietud encubre una alegría latente, del mismo modo que la verdadera duda encubre una creencia más elevada. Si la inquietud constituye el hecho más primitivo, más allá del cual no podemos remontarnos, es que ella es el origen animador de todo sistema.

La inquietud revela el papel del espíritu que es el de sobrepasar siempre a la razón, integrando, sin cesar, sus adquisiciones. Pero si queremos comprender al hombre y pensar en él no podemos prescindir de construcciones racionales, de determinaciones objetivas: los sistemas son

los instrumentos de conocimiento necesarios que la inquietud desprende de sí, a lo largo de su camino”<sup>608</sup>.

En el caso de la vida humana, el hombre vive en la constante inquietud que le brota de la necesidad de construir su vida. Las preguntas que en otro capítulo vimos que formula Julián Marías, a saber, ¿quién soy yo? y ¿qué va a ser de mí?, reflejan eso que constitutivamente inquieta al hombre, y a eso no puede responderse más que viviendo.

No existo desde siempre y no existiré siempre. Volvemos a la radical contingencia en la que se halla el ser humano. ¿De dónde vengo? ¿Por qué existo precisamente yo? Son preguntas, como las anteriores, insertadas en los entresijos del desarrollo biográfico del hombre, y es que el problema filosófico se presenta cuando se quiere determinar en qué consiste la temporalidad del hombre.

No es cuestión de reincidir otra vez en la importancia que para Zubiri tiene el concepto de inquietud. La realidad en la que se encuentra el hombre es enigmática y el enigma es un modo de manifestación de la realidad. Es este el motivo de la inquietud que padece el hombre. Por eso para el pensador vasco también es fundamental la pregunta “¿qué va a ser de mí?” Y como esta realidad que soy yo no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido mucho más profundo y significativo. La unidad de ese hacer con vistas a mi realidad personal y de esta realidad como algo hecho es lo que constituye precisamente la inquietud. Metafísicamente hablando: el paso de la realidad específica del hombre (su condición de persona, su personidad; todo hombre es persona) a su ser personal (su condición de ser tal persona, su individual personalidad; el ser en que su realidad se actualiza cuando dice “yo”)<sup>609</sup>. El proyecto vital humano está dado sólo como quehacer, llamado a un proceso de autorrealización, sólo con el cual llegará a ser lo que es.

La forma más elemental y positiva de vivir la inquietud, según Zubiri, no sería la angustia. Sería, más bien, la ocupación. Significa esto no quedarse enclavado en la preocupación teórica y pasar a ocuparse de la propia vida. Para Zubiri el hombre está ocupado en hacerse persona. Éste y no otro es su gran quehacer. Por eso la inquietud no

---

<sup>608</sup> LACROIX, J., *Marxismo, Existencialismo, Personalismo...*, pp. 91-92.

<sup>609</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Crear, esperar, amar...*, p. 246. De ahí que Laín interponga entre el “tener” y el “ser” de Marcel el “poseer” en el sentido de su sustantividad de apropiación”, en *Idea del hombre...*, p. 159.

es algo que llega al hombre desde el exterior, sino que emerge del mismo hombre y con ella se objetiva la constante configuración de mi ser<sup>610</sup>.

“Hasta cuando más profundo es el saber del ser humano, más firme su creencia, más viva su esperanza y más intenso su amor, un halo de inquietud atraviesa su existencia, aunque la cotidianidad de la vida o la felicidad ocasional le impidan sentirla”<sup>611</sup>.

Nada podrá exonerarnos de la opresión que supone vivir de y para la realidad y de y para mi existencia, por eso nadie podrá eximirnos de la inquietud.

Como muy bien ha sabido captar Laín, a través de Zubiri, la angustia es un componente real de la vida del hombre en el mundo pero no es el fundamento de nuestra realidad. En la angustia hay algo pertinente al más radical imperativo de nuestra vida, el cual no consiste en “ser o no ser” sino en “tener que ser”. No otro es el fundamento real de nuestros actos de voluntad. “Tener que ser”, arrastrados siempre más allá de nuestros actos, más allá de lo que queremos y más allá de lo que creemos que queremos.

Es por esto por lo que el menor acto cobra la mayor dignidad y es por esto por lo que desde la finitud descubrimos nuestra vida como realidad “semelfáctica”<sup>612</sup>, igual que la muerte. Ambas sólo son realizables una sola vez. El mismo Cioran confirma nuestro empeño:

“Toda realización, y antes que nada la tuya, deriva de la obstinada obsesión por la muerte. Su llamada afirma la voluntad, activa las pasiones y solivianta los instintos. La fiebre de su acción es su eco temporal. Si yo no sintiera que estoy abierto constantemente a la muerte, que no tengo protección ni resguardo, nada sabría, nada querría saber, nada sería ni nada querría ser”<sup>613</sup>.

La semelfacticidad de la muerte nos conduce directamente a la semelfacticidad de la vida y viceversa. Por consiguiente, la *irreversibilidad* es consustancial al proyecto,

---

<sup>610</sup> ZUBIRI, X., *El hombre y Dios...*, p. 101.

<sup>611</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, p. 242.

<sup>612</sup> JANKÉLEVITCH, V., *La muerte...*, p. 24. Del latín “semel”, una vez, y “factive”, posible, realizable. El autor recurre a este neologismo para nombrar la originalidad de la existencia singular, que es posible o realizable una sola vez.

<sup>613</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, p. 78

así es nuestro tiempo. Esta irreversibilidad supone la imposibilidad de volverse atrás, la imposibilidad de vivir esa experiencia del retorno temporal. Podemos volver a lugares donde en otro tiempo estuvimos, pero no a tiempos que ya fueron. La verdadera objetividad del tiempo está constituida por esa irreversibilidad. No podemos disponer de él a nuestro antojo, no es manejable. Nuestro ser es devenir, y el que deviene está atrapado en un proceso de sentido único que es al mismo tiempo futurición y preterición: no hay elección. No se toma el devenir indiferentemente por no importa qué extremo sino que nos impone en cualquier circunstancia su sentido obligatorio<sup>614</sup>.

“Si la vida tiene sentido la muerte debe dar al hombre la fijación de su talante fundamental. Y ello no en virtud de una nueva decisión, que evacuaría irremediamente la vida misma, sino en cuanto suma de acciones vividas, y acumulación sin futuro del entero pasado, convertido ya en presente inmutable”<sup>615</sup>.

Por medio de la irreversibilidad el hombre capta que cada instante es único. En él, en el instante, se conjugan, al mismo tiempo, lo primero y lo último, la absoluta novedad y la absoluta definitividad. El devenir es una perfecta continuación de “primeras-últimas” veces cuyo punto final es la “primúltima”<sup>616</sup> por excelencia, la muerte. En ella no encontramos ningún tipo de sabor anticipado, ya dijimos que es la gran desconocida, pero tampoco deja ningún regusto salvo por la experiencia tremenda de la muerte del Otro, del espacio vacío que supone en nuestra biografía la muerte del Otro.

Por eso a lo irreversible no nos queda más remedio que unir lo *irrevocable*. No podemos deshacer el haber hecho. El hombre es libre de querer o no querer, pero una vez querido algo, se inscribe en nuestra historia de forma irrevocable. La muerte se impone, así, como la condensación de lo irrevocable-irreversible; es de la vida entera de lo que la muerte nos separa.

¿Qué pasa entonces con ella? La muerte evita que podamos comprenderla, pero nos hace comprender la vida así como nos permite descubrir quién es el ser humano en realidad, qué se oculta es sus más profundos repliegues y hasta dónde es capaz de llegar

---

<sup>614</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p. 279.

<sup>615</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte, esperanza, salvación...*, p. 24.

<sup>616</sup> JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte...*, p. 286.

y qué límites es capaz de rebasar. Somos “seres-para-la-muerte” pero no deja de resultarnos la cosa más extraña y ajena a nosotros. La combinación que se produce en el hombre es extraña. Por eso, el instante de la muerte no habla más que de la vida vivida, de la que extrae su sentido, explica lo que ha sido. Es luz retrospectiva<sup>617</sup> y, a pesar de la irreversibilidad, recapitula lo que había sido al principio ininteligible, el camino que había que recorrer. Esto también puede provocar el deseo de salir de esta rueda, el deseo de romper con esta insoportable levedad del tiempo y de las cosas, verse como un “infame jardinero de la nada”<sup>618</sup>.

No obstante, puede verse que lo irreversible y lo irrevocable es una dura invitación a lo serio, a tomarse en serio la propia elección. Cuando se acepta la persona como ser irrepitable surge la responsabilidad que el hombre asume ante el sentido de su existencia. Un hombre convencido de su responsabilidad, ante el Otro y ante sí mismo, no puede tirar su vida por la borda sino que se ve como el ser que decide lo que debe ser<sup>619</sup>. Un individuo no puede ser reemplazado en su función ni su vida puede repetirse. Su tarea es única como única es la oportunidad de consumarla. La reflexión sobre el sentido es una reflexión sobre el “deber ser”, reflexión sobre la libertad y la responsabilidad. No se trata de instintos, sino de tendencia axiológica<sup>620</sup>.

El hombre es cuestionado por la vida y él contesta de una única manera: respondiendo con su propia vida. Esto sólo es posible desde la responsabilidad personal, desde la responsabilidad por la que uno se hace un ser respondente, un ser de respuesta. Esta es la esencia de la existencia: la capacidad del ser humano para responder responsablemente a las demandas que la vida le plantea en cada situación particular. No en vano, para Viktor Frankl el imperativo de la logoterapia sería:

“Obra como si existieses por segunda vez y la primera vez lo hubieras hecho tan desafortunadamente como estás a punto de hacerlo ahora”<sup>621</sup>.

Como vemos, las consecuencias que se deducen de definir al hombre como ser inquieto poseen una proyección carente de límites. Desde esta inquietud el hombre se

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>618</sup> CIORAN, E. M., *La desgarradura...*, p. 120.

<sup>619</sup> FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido...*, p. 104.

<sup>620</sup> FRANKL, V., *El hombre doliente...*, p. 220.

<sup>621</sup> FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido...*, pp. 131-132.

tensiona y sale de sí, rompe los límites de su naturaleza y se extiende, tanto hacia dentro, en su intimidad, como hacia fuera, tanto en la realización personal como en el encuentro personal. El hombre es un ser abierto y en “hacia” desde cualquier aspecto que se le examine. Vivir en inquietud es vivir en tensión, en constante vibración, y vivir en vibración o tensión es similar al inicio de un viaje en el que se busca algo sin saber qué es exactamente; es una búsqueda que llega a ser, simplemente, un **encuentro**; gratuito e inexplicable, pero encuentro. La tensión implica la diferencia, la polaridad, pero vivida menos como oposición que como unidad, como sinergia<sup>622</sup>.

En la antropología personalista el movimiento que la persona ejecuta no se cierra sobre ella misma. Esto es lo que tan magníficamente supieron ver Mounier y sus compañeros frente a los existencialismos de su época. Recuperar dicha aportación podría resultar apasionante ante un nihilismo como el que nos rodea. En el personalismo no deja de indicarse una trascendencia que habita en el hombre, en nosotros, una trascendencia que se manifiesta en la actividad productora y que no tiene nada que ver con la soledad con la que quiere relacionarse el hacerse. El ser humano no tiene nada que ver con un sistema cerrado. Como ser vibrante y en tensión está obligado a salir constantemente de sí mismo.

La visión de un hombre cuya existencia carece de sentido es la visión de un hombre cerrado sobre sí mismo. Este fue el reproche del personalismo de Mounier y sus compañeros a sus contemporáneos, así como del resto de representantes que han ido jalonando la historia de dicho movimiento. La aspiración trascendente de la persona es la negación de sí como mundo cerrado. La persona es movimiento del ser hacia el ser, no es el ser, y sólo es consistente en el ser que divisa. Cioran no deja de dejarnos siempre ese aliento de búsqueda de un “impulso vital”, de una lucha consigo mismo y con sus límites. En el personalismo, el hombre es movimiento de ir siempre más lejos, de un querer lo que nos supera y que es aquello que nos domina.

Frente al animal, cuya respuesta al “hacia” no pasa de ser proléptica (anticipación instintiva), en el hombre esa respuesta se convierte en proyecto<sup>623</sup>. Ya hemos insistido bastante durante todo este estudio en este aspecto. Pero dicha cuestión, dentro del personalismo, se caracterizaría porque un proyecto de sí mismo delante de sí mismo, por un ser sin finalidad, carece de sentido. La trascendencia, connatural al hombre, es elevación, es sobrepasarse (en los valores, en Dios, etc.). El hombre apunta

---

<sup>622</sup> IZUZQUIZA, I., *Filosofía de la tensión...*, pp. 148 y 163.

<sup>623</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona...*, p. 270.



siempre hacia un algo más que no se identifica con él mismo. Para lograr ser más completamente uno, no se puede permanecer en soledad. La voluntad tiende siempre a un fin que le es exterior. Por eso el hombre, propiamente hablando, sólo puede realizarse a sí mismo en la medida en que se olvida de sí mismo. En la adhesión a ese algo distinto a nosotros mismos está la posesión de uno mismo.

En definitiva, la vida humana contiene en sí misma una expansión inevitable e imparale. El hombre es “exergia”<sup>624</sup>, como gustaba decir a Blondel, o como veremos en Mounier, el hombre es vocación, encarnación y comunicación. Ser hombre es vivir en “éxodo”, en la salida constante, existir (estar fuera) e “ir hacia”, en establecer relaciones de comunión, no sólo con los seres humanos, sino con la realidad entera. El “esse in” personal es algo totalmente distinto de todo enclaustramiento celoso y de toda separación altiva; equivale a singularidad original y fecunda, a sobreabundancia de un ser que, al poseerse en la autocomunicación, en el “esse ad”, y en la libertad, puede abrirse y darse a los otros a la par que acoger a los otros dentro de sí.

El ser “hacia” tiene en el otro un escenario privilegiado; en este ser “hacia otro” de la persona se expresa su apertura constitutiva a lo que es distinto y el dinamismo de éxodo y autotranscendencia en donde se construye la vida personal.

Estar disponible para el Otro es conquistar un amplio margen de disponibilidad y, en la medida en que mi disponibilidad sea más amplia, mi realización será más personal. El amor es el acto por el que un ser se realiza a sí mismo, se crea a sí mismo, en la disponibilidad absoluta. El sinsentido no sería otra cosa sino renunciar a cierta creación que podría comenzar en mí y de la que el Otro sería el principal beneficiado. El ser humano es realmente humano en la medida en que se disuelve en el servicio a una causa o en el amor a una persona. El hombre es él mismo en la medida en que se pasa por alto y se olvida de sí con la entrega a una misión o a un semejante. En cambio:

“Estar inalcanzable es peor que cualquier condena. El sufrimiento de esa condena consiste en no poder ser herido nunca... Esta imposibilidad es la más terrible de las cárceles, donde el único secreto reside en la ausencia de todo secreto”<sup>625</sup>.

---

<sup>624</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 243.

<sup>625</sup> CHRÉTIEN, J-L., *La mirada del amor...*, p. 90.

Venimos insistiendo en que el hombre individual busca realizarse y no puede perder de vista dicha búsqueda. Para realizarse, dada su finitud, necesita completarse y por eso señalábamos la importancia de la tendencia. Pero la tendencia no sólo es a realizarse sino también a completarse en el encuentro con Otro. El hombre no es alguien cerrado en sí mismo. El hombre encuentra una efusiva sobreabundancia cuando descubre que es más importante ser que tener, y que el verdadero ser lo encuentra el hombre en dar y en el darse. Dándose y olvidándose uno descubre la riqueza del proyecto vital que somos. A través del amor se descubre la raíz profunda que unifica al Yo con el Tú. El fondo personal de cada hombre es susceptible de ser atisbado bajo la mirada del amor, bajo la voz “convocativa” del amor.

El “yo pienso” se transforma en “yo amo” y seguidamente completa su transformación con el “heme aquí”, amor-respuesta. Mi amor es el amor del amado no del amante, amo porque he sido amado<sup>626</sup>. Por eso entendemos el sentido como una especie de luz que se intuye, una especie de llama vigilante<sup>627</sup>. El sentido nos lleva, nos conduce a algún lugar, es direccional. Mi vida apunta a algo que no soy yo y esto debo de ir descubriéndolo creativamente. Respuesta creativa a una llamada. Vivir desde el sentido es testimoniar a una luz que ilumina la existencia<sup>628</sup>.

“La vida es pasión en camino”<sup>629</sup>.

Nos preguntamos por el sentido porque sentimos que vamos a alguna parte. O lo que es lo mismo, el sentido no puede darse, sino que tiene que descubrirse<sup>630</sup>, tiene que encontrarse, y es eso lo que testimoniamos con nuestra “creación”. La creación no es invención. Daríamos aquí una segunda acepción al “sentido” como “degustado”. Es decir, el sentido ha de ser también “sentido”, saboreado, “sentido sensitivo”, encontrarle un cierto sabor a la vida.

Por eso la pregunta correcta no es si puedo dar un sentido a la vida, como si lo que me encontrara fuera una masa deforme a la que tengo que darle forma, sino que la pregunta correcta es la del sentido de la vida, hacia dónde va mi vida, sentido que descubro a cada paso respondiendo a algo que como mejor se le ha denominado ha sido

---

<sup>626</sup> GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca 2007, p. 266.

<sup>627</sup> MARCEL, G., *De la negación a la invocación...*, p. 89.

<sup>628</sup> MARCEL, G., *Ser y tener...*, p. 267.

<sup>629</sup> MARCEL, G., *Presencia e inmortalidad...*, p. 7.

<sup>630</sup> FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido...*, p. 123 y *Ante el vacío existencial...*, p. 29.

como “**llamada**”. La llamada nos habla de nuestro exilio, o mejor dicho, de nuestro éxodo, hace que perdamos nuestro asentamiento y nuestra inmovilidad, llamada que llama inquietando. El pasado de esa llamada es el futuro de la respuesta, una da lugar a la otra; llamada inmemorial que se hace presente en nuestra respuesta, respuesta en la que se nos hace presente aquello que nos llama; la llamada originaria sólo se oye en nuestra respuesta creadora. Es creadora cuando pone en juego la totalidad de nuestro ser y de nuestro devenir, es creadora cuando nos damos a nosotros mismos como respuesta. Todo escucha en nosotros porque todo habla del mundo y en el mundo; y hagamos lo que hagamos, incluso si nada hacemos, dondequiera que estemos, siempre somos llamados y requeridos, y nuestra primera palabra, al igual que nuestra primera mirada, responde ya a esa demanda en la que se encuentra atrapada. Cuando uno responde es consciente de quién y a qué llamaba<sup>631</sup>.

El hecho de que la realización sea más una llamada que otra cosa es, en el fondo, una llamada a la autenticidad del proyecto vital, por eso hay que llamarlo por su propio nombre: **vocación**. Y la primera vocación es a la de ser. Éste, el ser, es ya advenimiento de una respuesta,

“... significa que nunca hubo un primer instante de la respuesta, que nunca empecé a tomar la palabra para responder”<sup>632</sup>.

Para constituir, la llamada destituye. Para dar, despoja<sup>633</sup>. La seriedad de la llamada con que se llama supone algo mayor que el hombre en la llamada, algo que se abre camino a través de nosotros pero que nos desborda y no está a nuestra disposición. La voz que se revela en esa exigencia a la autenticidad revela en el fondo del hombre algo que no resulta explicable en los simples límites de la individualidad. Algo en el hombre mayor que el hombre... Por aquí vuelve a hacérsenos el hombre enigmático. Aquí es donde la persona se la juega. En el personalismo el hombre sería *el reclamado*, de ahí que antes del yo va el “heme aquí”; la reclamación suscita un “heme aquí” liberando un *me* sin dejar lugar a un *Yo*. Esa experiencia del *me* no se refiere a ningún *Yo trascendental* venido del trasmundo, sino que en tanto pura experiencia, me afecta por su reclamación y me asigna el papel de interpelado. Soy así reconducido a una

---

<sup>631</sup> CHRÉTIEN, J. L., *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997.

<sup>632</sup> *Ibíd.*, p. 36.

<sup>633</sup> *Ibíd.*, p. 38.

instancia inconcebible e innombrable, imprevisible. Y, sin duda, al oírme interpelado me siento convocado y reclamado, me experimento como un *mí* recibido. El *mí* de la reclamación incluye el desastre o la desaparición del *Yo* bajo el imperio irremediable de la reclamación, pero ahí radica el misterio de la reclamación. El reclamado siente una llamada tan poderosa que renuncia a la autarquía, a la auto-afirmación y a la auto-efectuación: es en tanto que alterado por una relación originaria como se reconoce eventualmente identificado, de ahí que pueda ser denominado también como “interpelado”. Este interpelado se caracteriza por ser convocado (la esencia individual es relativizada ya que su identificación le extasía fuera de toda autarquía), por vivir en la sorpresa, por vivir en la interlocución (el *Yo* se recibe por medio de la apelación) y en lo “fáctico” (para todo mortal, la primera palabra ha sido siempre ya oída antes de haberla podido pronunciar). La apelación y no el *Yo* decide de *mí* antes de mí; el *Yo* no es más que en cuanto la apelación le ha reclamado y por tanto dado a él mismo como un *mí/me*. ¿Quién convoca? El anonimato no es un absurdo, si no perdería la sorpresa como elemento fundante del interpelado. Pertenece a su incondicional pobreza, elemento que en el fondo se torna en riqueza y de la que más tarde hablaremos, su anonimato se asienta sobre las huellas de la diferencia. Diferido por la apelación diferenciadora, el interpelado, llegado con retraso, despertado tarde, huérfano del origen por el movimiento que se le abre, se define, pues, por este retraso<sup>634</sup>.

“Más esencial al yo que él mismo aparece, en la figura de la reclamación, la apelación que, gratuitamente, pero no sin precio, le interpela, a saber, como un *mí* devuelto a sí mismo. La gracia da el *mí* a sí mismo antes de que el yo se aperciba. Mi gracia me precede”<sup>635</sup>.

Aquí habría que situar cualquier planteamiento en torno a la vocación. Con ella, el hombre siempre trata de imaginar lo que va a ser en el futuro así como de escribir su vida. La existencia auténtica se resuelve en la fidelidad de la que seamos capaces al proyecto que constituye la vocación, y ésta es el sentimiento que mueve al hombre a realizar su vida para ser real y verdaderamente él mismo<sup>636</sup>.

<sup>634</sup> MARION, J.-L., “El sujeto en última instancia”, en *Revista de filosofía*, Universidad Complutense, 1993 (10), 439-458. El autor analiza esa “reclamación” que cree quedó pendiente en Heidegger. De manera mucho más extensa estudia esta cuestión en su libro *Siendo dado*, Síntesis, Madrid 2008.

<sup>635</sup> *Ibíd.*, p. 458.

<sup>636</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, p. 44.

### III. Conflicto y desproporción.

“Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de comprender los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable”<sup>637</sup>.

Con estas palabras de Pascal se expresa la **desproporción original** del hombre, su no coincidencia estructural consigo mismo. Todo lo dicho hasta aquí quedaría incompleto si no nos detuviésemos en este obstáculo infranqueable. La tendencia y la inquietud del ser humano se ven constreñidas por la propia limitación que le es impuesta por la propia vida. Cuanto más sabe y más quiere el hombre, tanto más se aviva la conciencia en él de que no tiene y que no es aquello que quiere. En todo lo que el hombre quiere encuentra permanentemente obstáculos invencibles y sufrimientos incómodos, debilidades que parecen no poder ser curadas y errores cuya consecuencia no puede remediar. Todo esto que estamos comentando nos lo enseña de manera rotunda y descarada nuestra finitud temporal, nuestra muerte. Los fracasos, las manchas de las que parece el hombre incapaz de limpiarse, la muerte y todo ese enjambre de contradicciones podrían no hacer sino manifestar una radical impotencia del hombre.

Tal y como propuso Blondel parece ser siempre una caricatura aquello que hago, ya que siempre es menos de lo que he querido hacer. Siempre hay algo menos en lo que es hecho o deseado que en el hecho de hacer o desear. De mí a mí mismo hay un abismo que nada ha podido llenar. Entre lo que sé, lo que quiero y lo que hago hay siempre una desproporción desconcertante. Es la contradicción entre la “volonté voulante” y la “volonté voulue”<sup>638</sup>.

El hombre está entre el todo y la nada: finitud imposible de eliminar, no guarda proporción alguna con la infinitud igualmente ineliminable hacia lo que está abierto. Su interioridad se presenta como una pregunta infinita, pero limitada y condicionada por la exterioridad. El ser personal está en la frontera, provocado incesantemente por la inquietud, marcado de manera radical por su labilidad. Y la desdicha de las desdichas:

---

<sup>637</sup> PASCAL, B., *Pensamientos...*, p. 103.

<sup>638</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 385ss.

verse miserable. Esta es la condición humana, la desgracia natural de ver nuestra condición débil y mortal. Pero al mismo tiempo es la encrucijada siempre nueva de carencia y de fecundidad, de límite y de superación, de sufrimiento y de pasión por la vida.

La desproporción humana ha sido llevada al centro de un famoso estudio por Paul Ricoeur<sup>639</sup>. El hombre siente la nombrada desdicha, en primer lugar, en relación al hecho del conocimiento. No es el tema de nuestra investigación, por eso señalamos dicha cuestión de soslayo, no entramos a fondo.

El conocimiento que el hombre tiene de los objetos nace del encuentro con la finitud original de la perspectiva y el esfuerzo por superar esta finitud para comunicar a los demás todo lo que ha conocido. Es la finitud del percibir y la infinitud del decir, del querer decir, que vemos culminar en el verbo<sup>640</sup>. El cuerpo es mediador entre yo y el mundo, ese es mi primer descubrimiento. Pero toda percepción es siempre perspectiva. El cuerpo es siempre el “aquí desde donde”<sup>641</sup>. La finitud, así pues, afecta a mi relación primaria con el mundo, una relación estrecha cuando lo primero era mi apertura.

La segunda constatación la percibimos en el paso de lo teórico a lo práctico. Si la finitud teórica se refleja en el concepto de perspectiva, la finitud práctica puede resumirse en la noción de “carácter”<sup>642</sup>. La tensión estriba entre la finitud “práctica” del carácter de cada hombre y la infinitud de la felicidad, hacia la que tiende cada uno. El carácter es la orientación original de las motivaciones del obrar, la apertura concreta de cada uno a la humanidad. La felicidad, por el contrario, es la totalidad del cumplimiento, es lo que sería “el mundo” en el conocimiento.

La finitud aquí consistiría en la confusión y la opacidad que rodea de tinieblas lo que podríamos llamar la claridad del deseo, un deseo orientado y electivo. Esta especificidad del deseo (de esto o aquello) es lo que se presta a representación con imágenes, de ahí la claridad y la oscuridad, la confusión inherente a la claridad del deseo, su finitud<sup>643</sup>.

La síntesis de felicidad y carácter es una actitud moral que Kant llamaba “respeto”; el respeto es el reconocimiento de la realización posible, sin que esto signifique renunciar a la superación de lo que se ha alcanzado. Es aceptación de la

---

<sup>639</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004.

<sup>640</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>641</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>642</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>643</sup> *Ibíd.*, p. 61.

finitud del uno en cuanto dirigida a la infinitud del Otro, y al mismo tiempo es la felicidad posible dentro de los límites del carácter de la persona.

Se desprende de aquí que sentirse bien o mal es sentir una singularidad incomunicable, igual que el lugar era incomunicable en la “perspectiva” de la que hablábamos con anterioridad. El carácter es la apertura finita de mi existencia a nivel práctico, es la apertura limitada de mi campo de motivación considerado en su conjunto. El carácter es humanidad percibida desde alguna parte, es estrechamiento. La desproporción que se experimenta en el respeto es la diferencia existencial entre el deseo y la realización llevada a cabo por la persona, entre la felicidad siempre anhelada y las acciones inevitablemente marcadas por la determinación del carácter. He aquí por qué el obrar humano, en cada uno de sus cumplimientos, se siente no cumplido y cada meta alcanzada se presenta insuficiente respecto al horizonte último de la acción.

Es finalmente en el plano del sentimiento<sup>644</sup> donde surge la desproporción constitutiva del ser humano: aquí no se da solamente la conciencia del objeto, como en el conocer, ni sólo la síntesis de la persona que reconoce en el respeto su falta de plenitud, sino que se lleva a cabo el encuentro más radical y por tanto la desproporción más dura entre la finitud y la infinitud. El hombre *tiende* hacia aquello que *desea*. El sentimiento manifiesta aquello a lo que aspira la vida, revela la dirección de las tendencias que dirigen nuestra vida hacia el mundo. El sentimiento estaría situado entre el deseo vital y el amor intelectual, entre el placer (momento que concluye en procesos aislados) y la dicha (la beatitud), entre la “epithimia” y el “eros”. Sería el término medio, el “thymos” platónico, entre el bíos y el logos, entre los afectos vitales y los espirituales. El “thymos” sería lo mixto entre lo vital y lo espiritual, de ahí los juicios tan dispares e irreconciliables sobre las pasiones. Por el sentimiento el hombre queda dislocado entre la vida orgánica (placer) y la vida espiritual (la dicha)<sup>645</sup>.

La falta de plenitud en el sentimiento se presenta con los rasgos de la angustia debido a esa orientación del ser humano hacia la beatitud. Esta condición de permanente falta de plenitud afectiva, esta desproporción ontológica que se refleja en el sentimiento, manifestándose como angustia y conflictividad, revela la profunda fragilidad afectiva del ser humano (“fragilidad” es el nombre que toma en el orden afectivo la desproporción).

---

<sup>644</sup> *Ibíd.*, pp. 99 ss.

<sup>645</sup> *Ibíd.*, p. 143 ss.

Así pues, *el conflicto está en el origen del hombre. El hombre no coincide consigo mismo*. El hombre está atravesado por la perspectiva, el carácter y el sentimiento vital. Esto produce tristeza en el hombre, tristeza que enturbia todas las experiencias primitivas de vida y sentido. El sufrimiento exalta ese momento negativo. Al sufrir la conciencia se siente negada. Limitación es sinónimo de fragilidad humana. Esta limitación es el hombre mismo. Lo que parezco pensar cuando pienso al hombre es una mezcla de afirmación originaria con negación existencial, afirmación originaria y diferencia existencial<sup>646</sup>.

En el hombre asistimos a un acontecimiento que es único en la naturaleza: es la no coincidencia de un ser consigo mismo. Sólo del hombre podemos afirmar que es alguien “desproporcionado”<sup>647</sup>. El ser humano presenta una constitución ontológica desproporcionada por ser más grande y más pequeño que él mismo. Es un ser “intermediario”<sup>648</sup> ya que en su acto de existir opera mediaciones entre las diversas modalidades y niveles de la realidad dentro y fuera de sí. En este sentido para Ricoeur ser “intermediario” es “mediar”.

Ricoeur se centró en la búsqueda de la precomprensión de lo patético en el hombre, lo patético como “pathos” prefilosófico, “lo patético de la miseria” en el ser humano, donde la desproporción es la característica óptica del hombre. Desproporción y vértigo. Desproporción y ausencia de fondo.

La situación del hombre es paradójica<sup>649</sup>. Casi todos los hombres piensan que la felicidad, en este mundo, no existe, pero, por otra parte, el hombre es el ser que necesita ser feliz. El hombre se mueve en el elemento del contento y le pertenece inevitablemente el descontento. Parece que se presenta como algo necesario e imposible<sup>650</sup>. El hombre, aunque la vea imposible, sigue necesiéndola para vivir. Incluso cuando se la posee se la sigue deseando, porque sabemos que no la hemos poseído en plenitud, que es imposible poseerla en nuestra existencia. Nuestra vida consiste en el esfuerzo por lograr pequeñas parcelitas, islas de felicidad, posibles anticipaciones de la auténtica felicidad. Y ese intento de buscar la felicidad se nutre de ilusión, la cual, a su vez, es ya una forma de felicidad<sup>651</sup>. El hombre sabe de su

---

<sup>646</sup> *Ibíd.*, p. 158.

<sup>647</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>648</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>649</sup> MARIAS, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 2003.

<sup>650</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>651</sup> *Ibíd.*, p. 384.



dificultad pero no puede prescindir de ella si no quiere maquillar el trasfondo que se oculta tras la pregunta por la muerte y el sentido de la vida.

Desde distinta temática, pero con la misma melodía, Laín no podía evitar el hecho de que lo cierto es y no puede no ser penúltimo, y lo último es y no puede no ser incierto. Para nuestra mente lo cierto será siempre penúltimo y lo último siempre será incierto. Por tanto, el problema del deseo de saber consistirá en lograr que nuestra siempre incierta y conjetural explicación de lo último sea máximamente razonable<sup>652</sup>, contando con la ausencia de una posesión total de lo real, igual que la esperanza, por sí misma, tampoco es la posesión total de la realidad<sup>653</sup>.

¿Le queda alguna salida al hombre? El personalismo nos la ha enseñado, y no se trata de una “salida de emergencia”. Se trata de la salida posible porque responde a lo que el ser humano es. La creencia nos permite pasar de la impresión de realidad a la convicción de realidad, nos instala en la realidad; el advenimiento de lo que uno esperaba hace que sea más fácilmente “suya” su realidad. Sólo si acepto animosamente en mi intimidad la realidad de lo esperado, sólo entonces llegará a ser verdaderamente mía. Pero el caso del *amor* es distinto. Sólo el amor a lo que la creencia me presenta como real y sólo el amor a lo que realmente me da, cuando se cumple, mi esperanza, sólo él me otorga la posesión íntima de la realidad, hace que ésta sea verdaderamente mía y yo verdaderamente suya. Creencia y esperanza asentadas en el amor, fundamento de todo, es lo que nos acerca todo lo que humanamente nos es posible a la posesión de lo real y a la posibilidad de realizar personal y creativamente la pregunta por el sentido de la existencia.

#### **IV. Lo inolvidable y lo inesperado.**

Pero, ¿qué hay detrás de toda esta *desproporción*? ¿Se oculta tras ella algo que habría que analizar más detenidamente? El hecho de la desproporción y la inadecuación permanente de nuestro querer nos deja siempre ante el deseo de la búsqueda de la interpretación última del problema humano, el cual se manifiesta tras esa desproporción y esa inadecuación.

Las operaciones con las que vamos tomando conciencia de nosotros mismos van revelando la estrecha conexión que hay en nuestra finitud y un movimiento constante de

---

<sup>652</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar...*, p. 160.

<sup>653</sup> *Ibíd.*, p. 193.

transgresión de esa finitud. La conciencia de extrañeza, de gratuidad, de finitud, implica necesariamente algún horizonte respecto del cual esas experiencias puedan aparecer como tales. Sin la anticipación de ese horizonte no tiene sentido alguno la conciencia de extrañeza, finitud o contingencia. Antes hablábamos de la visión en perspectiva del ser humano. Pero, ¿cómo iba a ser yo consciente de la visión en perspectiva si en cierto modo no escapase yo a esa perspectiva?

“No soy solamente mirada situada, sino querer-decir y decir con transgresión intencional de la situación. En cuanto hablo, hablo de las cosas en sus caras no percibidas y en su ausencia. Así, la intención perspectiva finita, que me proporciona la presencia percibida en el presente viviente, que es el presente de la presencia, nunca está sola ni desnuda; en tanto que plena, siempre está atrapada en una relación de colmar de una forma más o menos completa con respecto a otra aspiración que la atraviesa de arriba abajo... esta aspiración es el querer-decir del decir... la mirada muda se retoma en el discurso que articula su sentido; y esta decibilidad del sentido es un constante desbordamiento, al menos en intención, del aspecto perspectivo del aquí y ahora”<sup>654</sup>.

En numerosas ocasiones se ha definido a la persona como un ser “excéntrico”, queriendo expresar con ello la paradoja de ese ser cuyo centro está fuera de sí mismo. Es centro, porque se refiere a la intimidad de su ser, pero su insatisfacción y la imposibilidad de adecuarse consigo mismo lo muestran como rompiendo con su inmanencia en busca de la adecuación y la respuesta. En lenguaje de Zubiri, la religación muestra a un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo. El hombre es tal que ya en sí mismo, y dentro de sí mismo, se nos manifiesta una superación de su mismidad.

La dialéctica del límite es así. Éste es un concepto dinámico que identifica aquello que limita mediante la separación o la distinción de lo que no es él, indicando sus umbrales y señalando su fin. Sin límite no puede haber respeto por lo Otro y por el Otro, no se reconoce el valor por lo diferente, de la diferencia. Sólo desde el límite es susceptible de ser pensado lo ilimitado; sólo desde el límite accedemos al sueño de lo

---

<sup>654</sup> RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad...*, p. 45.

ilimitado. El límite se convierte en condición de posibilidad. De ahí que el hombre diga más de lo que ve cuando constituye significados. Esto no hace sino revelar la dialéctica entre finitud e infinitud desde el punto de vista del nombre y la perspectiva, la cual se prolonga en la intención de verdad del verbo. El verbo objetiva la aspiración a la verdad ínsita en el hombre.

Si el carácter resumía el aspecto de finitud a nivel práctico (libertad humana que avanza por medio de proyectos motivados), este aspecto se ve roto, y por tanto nos muestra la desproporción humana a nivel práctico, con la aparición de la dicha. La dicha es el coronamiento de un destino, el coronamiento de un todo. El hombre se encuentra con momentos en los que recoge signos de estar destinado a la dicha, momentos especiales en los que recibo la seguridad de ir en dirección acertada y en los que se abren posibilidades ilimitadas.

“Los encuentros de nuestra vida más dignos de ser llamados “acontecimientos” indican la dirección de la dicha: “no hay acontecimiento porque haya sentido; porque es un sentido, y un sentido reconocido, es por lo que es acontecimiento” (Thévanez). Los acontecimientos que hablan de la dicha son aquellos que apartan los obstáculos, que descubren un amplio paisaje de existencia; el exceso de sentido, el excedente, lo inmenso, ésta es la señal de que estamos “dirigidos-hacia” la dicha... pero esto yo no lo descubriría si la razón no exigiera la totalidad. El instinto de dicha, que anticipa la completud, me garantiza que voy “dirigido-hacia” aquello mismo que la razón exige. La razón es la que abre la dimensión de la totalidad pero es la conciencia de dirección, experimentada en el sentimiento de dicha, la que me asegura que esa razón no me es ajena, que coincide con mi destino, que es interna a él y, por así decirlo, cooriginaria”<sup>655</sup>.

La persona es un “por-ser” y la manera de acceder a ella es “hacerle ser”, por eso es digna de respeto, la persona es objeto ético<sup>656</sup>.

Y si antes hemos examinado la limitación a nivel cognitivo, práctico y afectivo, sería ésta, la afectiva, la última a analizar en este momento. Es, además, la dimensión

---

<sup>655</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>656</sup> *Ibíd.*, p. 90.

que cierra y fundamenta toda aspiración humana. El sentimiento revela la identidad que se produce en mí entre mi existencia y mi razón.

A través del sentimiento, que exige la razón y la acción, se produce la conciencia de un “estar ya en...”<sup>657</sup> la conciencia de ser. Este sentimiento fundamental se especifica en una diversidad de “espirituales” (los llama Ricoeur) no susceptibles de satisfacción finita sino que constituyen el polo de infinitud de nuestra vida afectiva: la participación interhumana en un nosotros y la participación en unas tareas y obras suprapersonales que son “Ideas”. Siempre es una idea la que confiere un horizonte de sentido al incremento de un nosotros y de una amistad. Esto es lo que se esconde detrás de la ya nombradísima expresión “corazón inquieto”<sup>658</sup>. En el corazón hallamos tanto los esquemas interpersonales de “ser-con” como los suprapersonales de “ser-para”, así como la aspiración fundamental de “ser-en”.

El corazón no es otra cosa sino el “thymos” del que hablábamos anteriormente, corazón inquieto que no hace sino deslizar algo indefinido en el hombre, la amenaza de una búsqueda sin fin. La desproporción del ser humano suscita la intervención del “thymos” como demanda afectiva indefinida. Ahí radica la fragilidad humana. Por este sentimiento soy capaz de captar el polo de infinitud que me garantiza que puedo “proseguir mi existencia en...”<sup>659</sup> la apertura del pensar y del obrar. Es la “alegría de existir en” aquello que me permite pensar y obrar. A través de este sentimiento de afirmación y de alegría todo queda reconciliado y todo cristaliza en un sí afirmativo, en la alegría afirmativa. Pero alegría afirmativa en lo finito. De ahí el carácter mixto del hombre como afirmación originaria y negación existencial<sup>660</sup>.

Tengamos o no idea de ello, el ser humano se descubre como perteneciente a un mundo superior al de los fenómenos sensibles. La idea no es nada sin el sentimiento y lo real no hace presa en nosotros sin lo ideal. Nuestros actos no nos interesan si no están entreverados de ideología apasionada. El ser humano no vive sino por la creencia; por y a través de ella el hombre en lo que sabe espera más de lo que sabe; lo misterioso conocido lo amamos tanto por lo que tiene que por lo que promete<sup>661</sup>.

Lo que el hombre quiere realmente es, no lo que está en él, lo que está en nosotros, sino lo que le supera y le domina. Es desde aquí desde donde se entiende que

---

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 120 ss.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>661</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 142.

en el hombre haya un deseo secreto de lo que él descubre que ya es. Así la vida interior va subsistiendo por medio de una expansión y una fecundidad perpetuas. Hay en el fondo del hombre la búsqueda de una plenitud que da cuenta de

“... nuestra insaciable exigencia y nos proyecta siempre más lejos”<sup>662</sup>.

El hombre encuentra ese “algo” en el que se descubre no una razón para no querer, sino una razón *para querer más*. El hombre cuanto más sabe, cuanto más tiene, cuanto más es, tanto más se aviva la conciencia de que no tiene y que no es aquello que quiere. Pero si experimento mi impotencia no es sino porque tengo la ambición de ser infinitamente. Reconocer esto es reconocer el sentido, reconocer que las últimas consecuencias me llevan al misterio. Aceptarse así es aceptarse siguiendo la corriente vital que hay en mí. Ese misterio por excelencia lo descubre el hombre en sí mismo. Cada vez se conoce mejor a la vez que descubre abismos más sobrecogedores. Su existencia está pertrechada de paradojas insalvables: anhela infinitamente más de lo que por sí mismo puede conseguir (sus deseos son desproporcionados respecto de sus potencias); es pasión de libertad y autonomía totales y, sin embargo, tendrá que mirarse en el Otro para saber quién es; necesita prever, anticipar y programar el futuro para poder vivir en confianza, pero el futuro absoluto le queda desconocido y sustraído<sup>663</sup>.

Desde esta condición característica, el hombre es un ser capaz de ejercer un trabajo de artesano sobre el límite. Desde su situación, anteriormente descrita, exige la búsqueda de espacios de ampliación de esos límites. La raíz o manadero de todo esto radica en que el ser humano tiene principio, principio metafísico, es “memoria metafísica”, “memoria fundante”<sup>664</sup>, saber inmemorial de nuestro origen. Y porque es memoria, es deseo; porque es memoria es promesa, futuro. La memoria es la que permite al hombre desear.

Sería un gesto de ingenuidad y puerilidad pensar que con desear las cosas sería suficiente. No reducimos para nada el drama del hombre en el dolor, en el sufrimiento y en la muerte. Entendemos, con Gómez Caffarena, que el absurdo viene como

---

<sup>662</sup> *Ibíd.*, p. 273.

<sup>663</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza...*, p. 17.

<sup>664</sup> *Ibíd.*, p. 487.

conclusión de una filosofía intentada o de un fracaso vital<sup>665</sup>. Entendemos, por tanto, que en el hombre es posible el agotamiento y la desesperanza. Pero esta situación es lógica en el dinamismo que venimos marcando, porque el ser humano es fundamental confianza y por eso se lanza a hacerse, pero apelar a la confianza básica no es arrogarse el éxito de las búsquedas, sólo excluye el que se den de entrada por condenados al fracaso los esfuerzos del hombre por cuanto en su base se deja ver en el *deseo*<sup>666</sup>. Ya dejamos claro más arriba nuestro respeto ante dicha postura y a quién van dirigidas nuestras críticas más fuertes.

Pero a pesar de dicho reconocimiento hay en el hombre un fuerte sentimiento de “estar bien hecho”<sup>667</sup>. En nosotros hay un misterio que nos sobrepasa infinitamente. Es precisamente en nosotros, ya hemos insistido en ello, y en lo real (que nosotros descubrimos como una especie de espejo imperfecto) donde se da este inaccesible misterio. Y es en ese carácter de infinitud, imposible de destruir, en donde se expresa ese misterio en el hombre<sup>668</sup>.

Así pues, lo decisivo sería, entonces, afirmar que en la acción y tendencia verdaderamente humanas, en las que el yo humano proyecta realizarse, se da en la conciencia una exigencia que le supera.

Desde esta exigencia el hombre es tendencia radical. Dicha tendencia queda siempre más allá de lo concreto obtenido. Esto es lo que venimos definiendo con el concepto de *inquietud*. La tensión constante del hombre es pura muestra de la tendencia del hombre a traspasar los límites. El anhelo es esa tensión y esa tendencia. Es como una herida no cicatrizada y, por tanto, con cierta carga de dolor, pero no por ello es un suplicio. Anhelar es esperar, encontrarse abierto, estar poseído por una intranquilidad sin límite, pero que al mismo tiempo es una extraña tranquilidad que no tiene nada que ver con las preguntas inmediatas o penúltimas, como gustaba decir a Laín Entralgo.

“No descansar ni en la duda ni en la certeza; no apegarse nunca a la verdad como otros a sus ídolos; vivir en temor y libertad incluso prometiendo una fidelidad inquebrantable; temer siempre perder la luz y esperarla siempre; llevar en su corazón la angustia del que busca con la

---

<sup>665</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, p. 160.

<sup>666</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio...*, p. 312.

<sup>667</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, p. 161.

<sup>668</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 412.

serenidad y docilidad crédula del niño, ésa es sin duda la vía, no de la esclavitud, sino de la liberación”<sup>669</sup>.

Esto es la inquietud, esto es la existencia: radical inquietud porque el hombre es “radical apertura”. Ésta es la característica constitutiva con la que el ser humano se nos presenta considerado en su exigencia de autenticidad. Apertura, infinitud tendencial que se objetiva en un “horizonte infinito”<sup>670</sup>.

La inquietud radical se origina en la apertura. Porque el ser humano es radical apertura el ser humano encuentra su auténtica plenitud en esa apertura, en la relación. Hace ya muchos años Ortega y Gasset escribía:

“Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor, el amor a la perfección de lo amado”<sup>671</sup>.

Ya Scheler, antes que Ortega, también expresó:

“... el amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar...”<sup>672</sup>.

Es a través del amor como llegamos a vivenciar como de ninguna otra manera la máxima convicción de “transfenomenalidad”<sup>673</sup>, de que estamos referidos y anclados a la realidad en sí. El amor nos liga a las cosas<sup>674</sup>, en virtud de esta apertura estructural estamos establecidos en la realidad y tenemos certeza existencial. Las estructuras desde las que el hombre se enfrenta y valora juzgando la realidad son estructuras que en última instancia son estructuras dialogales.

El amor, la apertura dialógica, encuentra en el encuentro con el *Tú* el auténtico sentido de la existencia. Quien ha descubierto el amor sabe lo que éste realmente significa: el amor es aquello que te hace ser lo que por ti jamás habrías llegado a ser:

---

<sup>669</sup> *Ibíd.*, p. 462.

<sup>670</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, p. 252.

<sup>671</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid 2005, p. 12.

<sup>672</sup> SCHELER, M., *Ordo amoris*, Caparrós., Madrid 1998, p. 43.

<sup>673</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, p. 272.

<sup>674</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote...*, p.13.

“Por mandato del amor el amante osa ser lo que por sí mismo jamás habría osado ser”<sup>675</sup>.

El hombre se torna en enigmático por medio de este amor. Pero matizando a Ortega y a Scheler, a propósito de sus citas antes anotadas, es que junto al deseo de perfeccionar lo que a uno le rodea está la perfección a la que uno está llamado. Uno descubre a lo que las cosas están llamadas cuando ha descubierto a lo que le ha llevado la osadía del amor, por decirlo con palabras de Balthasar. El horizonte de plenitud es leído auténticamente cuando uno ha descubierto la plenitud a la que le ha llevado el propio amor.

Sólo se es capaz de descubrir la grandeza de todo cuando ha descubierto la mirada del Tú que te ha hecho grande en el amor. El hecho de ser amado implica una auténtica creación del amado por parte del amante.

¿Por qué es entonces el ser humano alguien *enigmático* en su apertura relacional? Porque hay en nosotros algo sin límite ni comprensión posible que permanecerá siempre y que es incluso constitutivo de nuestro ser; porque el hombre, en la vida, se encuentra con la verdad primero buscada y deseada, luego tanteada y reconocida, finalmente visitado y poseído por ella, traspasado por su luz y su fuerza; porque lo decisivo de la acción y la tendencia humana es la conciencia de una exigencia que le supera; *porque el hombre es un ser visitado*<sup>676</sup>. Ahí radica la grandeza del hombre, en que vive en la inquietante y constante presencia del Tú, porque necesita de su existencia para saberse, para saber quién es él. Esta es la verdad, este es el *sentido*. La experiencia del sentido es inenarrable si la visión del hombre que se tiene se encuentra dentro de los simples límites de la individualidad. Este es el misterio profundo que se oculta tras la base de la apertura. Desde esta presencia y la vivencia del ser humano como memoria metafísica, pueden iluminarlos las palabras de J. L. Chrétien:

“La única demasía del don es la claridad de lo inolvidable”<sup>677</sup>.

---

<sup>675</sup> VON BALTHASAR, H. U., *Teológica I: Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid 1997, p. 115.

<sup>676</sup> GESCHÉ, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 82-83.

<sup>677</sup> CHRÉTIEN, J. L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 92.



Lo inolvidable, en virtud de nuestra memoria, es lo que funda y hace posible la permanencia. Pero el instante del don es lo que hace que se reúna lo inolvidable y lo inesperado en la gratuidad del exceso<sup>678</sup> (al principio de este trabajo ya hablábamos de la lógica del exceso, la gramática del exceso). En la condición de visitado que hemos hecho propia del hombre se nos revela su condición “pauperónoma”<sup>679</sup>, de la que hablábamos más arriba y que otros personalistas la han hecho uno de sus pilares fundamentales en sus reflexiones. El hombre no puede afirmar su autonomía sino en la alteridad, en “lo Otro” y en “el Otro”. El “cogito pauperónomo”, frente al cartesiano, abarca la entera realidad en todo su espesor. Desde mi pobreza y en relación amorosa, la realidad y el Tú me configuran como quien soy, me interpelan y son mi trampolín para poder alumbrar mis oscuridades y mis limitaciones descubriéndome como un ser que siempre está “más allá”, un ser incapaz de satisfacer ese “más allá” porque ha descubierto que todo está llamado a una plenitud que sólo el amor puede conseguir. La autoconciencia despierta en el *Tú* amante. De ahí que el hombre no es capaz de realizar por sí mismo todo aquello que necesita para sí mismo. Por ello el hombre es continua confiada espera.

El lugar donde uno se confronta con las preguntas a las que debe enfrentarse, consiste en la pobreza del formularse originalmente tales cuestiones, en la necesidad de ponerse a la escucha del (lo) Otro con asombro y temblor. La inquietud que nos afecta es la inquietud de la alteridad. En una ontología decadente, como es la del “pensamiento débil”, el otro queda tan distante, a pesar de ese falso respeto del que hacen gala sus más insignes representantes, que ya no es nada para el *Yo*. La pregunta por el otro sigue siendo el único camino para abrirse a la búsqueda de la patria perdida<sup>680</sup>.

Sólo en el amor y por el amor, visto también como la caridad y el servicio ante la realidad, como ha sabido ver von Balthasar, siente el hombre su ir más allá, su inquietud. En la experiencia del amor siente el hombre que lo finito se rompe y se recupera la posibilidad de infinito. Sólo el amor transforma el mundo. Sólo en el transformarlo se lo interpretará vividamente y sólo quien en el amor lo vive y lo transforma puede con autenticidad dar de él una interpretación especulativa que lo revele cargado de real sentido<sup>681</sup>. Sólo el amor me otorga la posesión íntima de la realidad, sólo el amor me proporciona realidades últimas que la indiferencia ignora, es

---

<sup>678</sup> *Ibíd.*, p. 134.

<sup>679</sup> DÍAZ, C., *Cuando la razón se hace palabra*, Madre Tierra, Móstoles 1992, p. 71

<sup>680</sup> FORTE, B., *A la escucha del otro*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 9.

<sup>681</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, p. 481.

incapaz de percibir y vivir, sólo el amor nos despierta para conocer y querer realmente<sup>682</sup>.

Sólo en el *Tú*, en el “entre”, en la relación, se tiene fuerza para soportar el peso de los días e incluso el tedio de la vida cuando éste llega.

La salvación será el reconocimiento y la aceptación del “sentido”. Ya vemos que es justo llamarla “fe”. Algo, insistimos, vital antes que formulado ni razonado. Salvajemente resistente, rebelde a todos nuestros conatos de declararlo impertinente o infundado. Algo “en el hombre siempre mayor que el hombre”, que al ser por fin acogido nos dejará la conciencia de haber estado ya siempre con nosotros<sup>683</sup>.

“Nuestro deber es buscar sin cansarse porque no buscaríamos sin haber ya encontrado lo que jamás alcanzaremos hasta el fondo, y que perdemos desde el momento que pretendemos tenerlo asido”<sup>684</sup>.

Este es el hombre. Un ser en claroscuro, todo a su alrededor vive sugiriéndole, pero todo lo que sugiere abre espacio a la incertidumbre y a la inseguridad, exige una oscuridad especial, es una penumbra que le rodea de un misterio difícil de explicar y que le acompañará siempre, un misterio que cargado con la insoportabilidad de lo indecible y que exige un “silencio transnificativo”<sup>685</sup>; una porción finita cargada de infinitud; un ser que vive de la palabra y no le queda más que el silencio y el enigma para poder autodefinirse ya que él mismo es la capacidad de buscar dichas para las que no hay nombre ni medida; un ser que respira inmanencia pero no se descifra sino en la trascendencia; un ser que, aunque se vea en su más absoluta indigencia, no deja de gritar con Hölderlin: “Vayamos a buscar lo que es nuestro, por muy lejos que tengamos que ir”<sup>686</sup>; un ser que desea autoafirmación y, sin embargo, no llega a penetrar jamás por sus propias fuerzas el misterio de su ser, el cual sólo lo logra por revelación<sup>687</sup>; es el ser que no sabe realmente nombrar aquello verdaderamente último a lo que está abierto, aquello que se confunde con lo íntimo y con lo que desborda; es el ser que necesita de estas

---

<sup>682</sup> Esta es la tesis de Laín en *Creer, esperar, amar*, pp. 203 ss., así como de Scheler en *Ordo amoris*, p. 45.

<sup>683</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, p. 487.

<sup>684</sup> BLONDEL, M., *La acción...*, p. 434

<sup>685</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *La idea del hombre...*, pp. 198-199.

<sup>686</sup> Citado por GESCHÉ, A., *El destino*, Sígueme, Salamanca 2007, p. 59.

<sup>687</sup> LACROIX, J., *Historia y misterio*, Fontanella, Barcelona 1963, p. 147.

“certezas existenciales”<sup>688</sup> aunque no tengan la indubitabilidad de las certezas formales, con lo que el hombre entra en la zona de riesgo, y sin embargo será en aquellas en las que mayor firmeza de adhesión ponga, puesto que en ellas empeña su personalidad entera; es el ser al que todo lo que tiene no le basta, y cuando lo tiene no le parece nada, porque él no se basta; pero todo los intentos de acabamiento de la acción humana fracasan, al mismo tiempo que es imposible que la acción humana no busque su acabamiento; la pretensión de obrar y vivir con sus propias fuerzas significa para el hombre desmentir su propia aspiración, y, con el pretexto de amarse solamente a sí mismo, terminar odiándose y perdiéndose a sí mismo<sup>689</sup>; cuanto más sabe, cuanto más tiene, cuanto más es, tanto más se aviva la conciencia de que no tiene y no es aquello que quiere.

Si el hombre quiere salvarse en experiencia de sentido plenificante está *condenado* a trascenderse.

**En síntesis:** la cuestión de la muerte está indisolublemente unida a la de la vida y su sentido. Dentro del personalismo nos hemos encontrado con la sinfonía del hombre convencido de que *quien teme perder algo ya está perdido*. Misterio de pobreza unido a misterio de esperanza, de desproporción. De ahí que tras la cuestión por la muerte, el sentido y la esperanza, lo que descansa en el hombre es la pura conmoción y admiración ante lo que, en principio, era inimaginable, ante lo que ni como mero susurro era susceptible de existencia, ante lo que no sino mero barrunto.

Mientras unos se siguen empeñando en buscar lo que les animaliza y los esclaviza con el único objetivo de justificar la mediocridad de la que ninguno nos libramos, la filosofía personalista sigue consiguiendo que a cada paso que se da se viva en postración ante el hecho de que tras cada acción de nuestros dedos se siga manifestando lo más inigualable e insuperable de la naturaleza: la acción de una voluntad que concreta la vocación de un ser.

La realidad ha llegado a un nivel de complejidad que el retorno al origen sigue provocando la estupefacción ante lo enigmático y el estupor ante el claroscuro, la vibración de las cuerdas tensadas del espíritu humano que le remontan constantemente a la fragua donde un día fue forjado. El servicio de la filosofía personalista ha sido vivir en actitud de contemplación, a la escucha y entrega del salto cualitativo que la

---

<sup>688</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental...*, p. 394.

<sup>689</sup> Blondel, M., *La acción...*, p. 419.

encarnación del ser humano ha supuesto. Maravilla de la aparición en la naturaleza resulta ser este ser que en él se ve glorificada y honrada.

Fue entonces cuando surgió la pregunta, pregunta ilimitada, imposible de satisfacer en su curiosidad infinita. En ese momento crepuscular en el que se presenta la singularidad de ese ser, de ese pequeño cuerpo, toda su energía es captada y atraída hacia el encuentro con aquello que no es él mismo. Es el momento del descubrimiento de que todo descansa en algo que está más allá de mí, de mi mirada, de mi tacto; el universo entero se ha conjugado durante millones de años para que un ser sea capaz de una decisión, de una acción, que no surge sino para reivindicar su insignificancia sin aquello a lo que tiende a cada paso; todo se ha confabulado para que la realidad busque una realización que no quedaría más que en miseria si no fuera porque se sabe esperada y acogida. De esto es de donde surgen las demás cuestiones humanas y no otra es su raíz: la libertad, su saber, sus derechos, su suerte ante la muerte. Queda, pues, expuesto que es en el retorno al origen donde se descubre el itinerario de cada realización espiritual, en la pregunta eterna por el fundamento del ser.

En este momento en que la apertura envuelve al yo aparece, por tanto, lo *Otro*, transgrediendo y provocando, incitando. La reflexión consciente de este ser que despierta es la de un ser que se sorprende en la apertura a un mundo que casi más le invade que otra cosa. Y como momento excepcional se revela la aparición del *Otro*, momento excepcional y decisivo de alteridad, de auténtica *diferencia*. Se sorprende entonces, el ser humano, como ser visitado, su mismidad se ha reconocido concernida. Ninguna reflexión sobre la diferencia aparece consumada si no concluye es esta absoluta diferencia de realización y unidad en la distinción, si no culmina en el *Tú*.

Cuando el ser olvida esto su formalización se resuelve en juicios en los que se pierde la gestión del sentido de la existencia y se olvida del otro erigiendo en universal un principio tan pobre como es el *sí-mismo* absolutizado, se cree no deber nada a nadie más que a sí mismo. Pero cuando el hombre despierta a la experiencia de la deuda del ser se inaugura la lógica del don; la proposición ontológica de la sustancia no es máxima de sabiduría, no libra de la angustia, ni del sufrimiento, ni de la muerte. De frente a la alteridad la proposición ontológica se convierte en lógica *ontodológica*, cuyo único trascendental es el *don*<sup>690</sup>. Descubriéndose en la deuda del ser se profundiza en la energía del deseo y espera del *Otro*. En la lógica ontodológica la existencia es ser

---

<sup>690</sup> BRUAIRE, C., *El ser y el espíritu*, Caparrós, Madrid 1999, p. 85

donado y en ella encuentra la energía de su acción, en ella se encuentra el secreto del destino, en ese origen espera su última trasgresión de la muerte. Todo futuro itinerario no tiene sentido ontológico sino por el retorno al fundamento ontológico del ser.

Quedan así convocadas la sobreabundancia y pobreza por una sed que nada puede calmar. La instancia a la que nos remite este acercamiento a lo real y al otro adquiere la dimensión ontológica de la caridad, la cual se revela como nueva dimensión que, sin embargo, fundamenta todas las otras dimensiones, fuente inagotable, barrena que proporciona profundidad reenviando constantemente, atravesando las distancias y acercando las diferencias pero sin el síntoma babélico de la confusión. Por eso la distancia se convierte en profundidad y la diferencia en comunión. La ontología, la caridad, la razón cálida (C. Díaz) llega más lejos que el conocimiento y si el conocimiento quiere llegar donde puede hacerlo sólo lo conseguirá de este modo: amando. La diferencia y las distancias, desde la caridad, se convierten en reenvío constante, en singularidad alucinante. La distancia da que pensar sólo en vista del amor, como don permanente<sup>691</sup>. H. U. von Balthasar y Carlos Díaz lo han expresado de forma magnífica cuando hablan de que el sujeto finito ya está en actitud de servicio antes de haber despertado en realidad como sujeto para sí mismo. Del mismo modo la realidad estaría en actitud de servicio al hombre, estaría constantemente dando crédito, tornándose en realidad creyente para con aquél que la espera y la acoge. La raíz ontológica donde descansa toda esta estructura no sería otra sino el amor, el servicio, la caridad. De hecho, cuando el hombre se encuentra con algo real, se encuentra con un don que ninguna reflexión puede agotar<sup>692</sup>, por eso la ontología se convierte en ontología. El mundo se torna en lugar habitable cuando el uno adquiere actitud servicial ante el otro y viceversa, es entonces cuando de verdad puede expresar uno su sobrecogimiento por el cielo estrellado y por su intimidad, porque todo concluye en servicio constante, en sentido, en Vida vivida.

Blondel también nos ha enseñado que si no se ama no se conoce nada. Por eso la caridad es el órgano de conocimiento perfecto. Aceptar la pasión de las cosas, del mundo, significa ser en nosotros lo que ellas son en sí. Sólo la caridad, puesta en el corazón de todos y de todo, vive por encima de las apariencias, se comunica hasta la intimidad de las substancias y resuelve el problema del conocimiento y del ser. Tiene el maravilloso privilegio de apropiarse todo lo que los seres tienen de vida y de acción, sin

---

<sup>691</sup> MARION, J.-L., *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 233 ss.

<sup>692</sup> VON BALTHASAR, H. U., *Teológica I: Verdad del mundo...*, p. 72.

desposeer a nadie de lo que le pertenece y participando en su glorificación. Sólo así se da la constitución auténtica de la persona y de todo lo demás<sup>693</sup>.

“Participando en su glorificación...” El amor no puede sino desear, desde su actitud servicial, no la posesión, sino el cumplimiento, la imagen verdadera de todo, lo que es y lo que puede ser. Servir es crear glorificando. En el amor, en el servicio, se descubre un misterio siempre renovado, es la eterna apertura al *más allá* de lo que se sabe y de lo que se es. Sólo el amor descubre ese movimiento, sólo el que ama descubre la verdad porque vive en el desinterés, y sólo el que ama, y por tanto cree, es capaz de llevar al amado, a lo amado, a posibilidades de realización y de glorificación apenas barruntadas. Por mandato del amor el amado se atreve a ser lo que podría ser, pero que por sí sólo jamás osaría ser. Y el que ama, sirviendo, simplemente constata aquello. La imagen se escondía en el amado y la mirada del amante la hace emerger de las profundidades.

Hemos afirmado antes que quedaban convocadas la sobreabundancia y la pobreza. La primera ha quedado clara, ¿y la segunda?

Para poder experimentar y saborear toda la riqueza del ser es necesario una especie de indigencia, una sensibilidad receptiva para lo otro y para lo nuevo, una capacidad para escuchar con atención la manifestación ajena, una convicción de deber y de poder aprender siempre de nuevo. Una sobreabundancia que no fuera al mismo tiempo receptividad, y por tanto indigencia, sería una maldición; eso es la definición perfecta de una fuerza sin amor.

En la lógica ontológica don y abandono nos sorprenden cogidos de la mano, inseparables, porque el ser se constituye en constante plenitud y pobreza; plenitud de acercamiento, pobreza en la distancia. De ahí que el hombre no está llamado sino a apropiarse desapropiándose, a poseer desposeyéndose, a la indiferencia y a la muerte como partes constitutivas de su lógica ontológica. Ahí está la insoportabilidad de su condición, pero ahí está constituida su verdadera estructura trascendental. ¿No es y no será esto constantemente la historia del pensamiento humano? ¿No radica en esto la autenticidad de lo que el hombre se ha preguntado desde las cavernas hasta su conquista del espacio? La “sospecha” filosófica puede ser un momento importante en esa búsqueda, pero no puede ser el momento culminante, porque una vez descubierta ya sitúa al yo por encima de esa sospecha, del mismo modo que el descubrimiento de un

---

<sup>693</sup> Blondel, M., *La acción...*, p. 499.

determinismo sitúa al hombre en un escalón más alto en su libertad, como gustaba repetir a Mounier. Sólo le queda una cosa al hombre: reconocerse en esta pobreza, reconocerse en su radical *pauperonomía* (Carlos Díaz) por la que no se aseguran los éxitos pero tampoco se condena de entrada al fracaso.

Pobreza y riqueza, encarnación e indiferencia, pasión y muerte, he aquí la enseñanza primera y última del personalismo. Lucha y caridad, amor y perdón ante una realidad y una existencia grandes e inanes pero que una vez perdonadas no viven su inanidad como culpa y como ausencia, por eso siguen interpelando. Y cada acercamiento que se produce a la realidad por parte del científico, del filósofo, del literato, no es sino un renovado gesto de amor y perdón a esa inanidad, de amor y perdón a esa grandeza. No es sino el reconocimiento de ese don, porque el ser humano no puede salir de la lógica ontológica, porque el ser humano fue definido ya como nunca mejor podrá ser definido: como hijo pródigo, como ser que no tiene el poder de hacer lo que quiere ni vivir como quiere, sino que necesita del Ser, de la Vida, del Origen, incluso en su culpa. Los harapos del hijo pródigo no resultan ser sino esa síntesis de riqueza y pobreza<sup>694</sup>, de grandeza y culpa de las que va recubierta cada persona, de finitud tejida de infinitud, de deseo y limitación, de Vida en constante emanación, bordón de peregrino, grandeza precaria que no deja de gritar: ¿Qué tienes que no hayas recibido?

Mediación e inmediación, riqueza y pobreza respectivamente para el hombre, exposición siempre graduada, riqueza que se alimenta constantemente de la pobreza de cuanto está a su servicio. Igual que no hay mediación sin inmediación, la posesión de la riqueza ha de estar atemperada por el temple propio de la pobreza, y ahí se ubica el verdadero servicio del hombre a lo que no es él y, sobre todo, a ese *Tú* que me reconvierte constantemente en mi inquietud de perseguido de la que hablara Levinas. El personalismo enseña la posibilidad de elevar un grito silencioso en la búsqueda de la orientación de una vida a la verdad, la posibilidad de vivir la Vida, la posibilidad de ser lo que ningún filósofo, ni teólogo, ni científico debería dejar de ser: pródigo, pobre, porque para el pobre nunca hay desesperanza, sólo acogida, sólo don, sólo infinito ante la muerte. El personalismo vive la pobreza del que no teme perder nada.

La filosofía valdrá la pena y será algo más que horas de estudio y esfuerzo, horas de enseñanza académica resumida en papeles con calificaciones anuales, si vuelve a

---

<sup>694</sup> HENRY, M., *Encarnación*, Sígueme, Salamanca 2001, pp. 232- 233.

convertirse en administrador auxiliar del descubrimiento del don que somos, del don que nos fundamenta. Sólo así la filosofía puede convertirse en profecía, en razón utoprofética (Carlos Díaz), en movimiento de ser hacia el ser, en camino de plenitud, tejida de amor y desamor, fidelidades e infidelidades, pero convencida de que un día halló su vocación.





**SEGUNDA PARTE: MUERTE, SENTIDO Y  
ESPERANZA EN LA ANTROPOLOGÍA DE  
ENMANUEL MOUNIER**

## 1. INTRODUCCIÓN

La segunda parte de este estudio está dedicado por completo a Emmanuel Mounier, fundador y figura principal del personalismo comunitario. No vamos a detenernos en su biografía pero sí partimos de un punto fundamental: si algo fue la vida de Emmanuel fue una experiencia de esperanza y sentido como pocas veces uno tiene la suerte de conocer cuando se acerca a la obra de un filósofo. Su pensamiento es síntesis de la obra de otros muchos pensadores, pero su grandeza fue configurar la imbricación perfecta que una obra y una vida han de tener. Su presencia en los manuales es breve pero a veces la historia es así de injusta. Como ha expresado el profesor Carlos Díaz “antes de comprender la hondura de su testimonio, se le ha arrojado al olvido”<sup>695</sup>. Su filosofía contiene la grandeza que parte de las reglas ocultas del alma; allí “se acurrucan la verdadera inteligencia y el amor”<sup>696</sup>. Su filosofía es una filosofía humana contra abstracciones insulas y vacías a la búsqueda del orgullo y vivió con una hondura envidiable el polo místico-profético y el polo testimonial e histórico.

Mounier construye y construye constantemente descubriendo la luz interior de cuanto le rodea, del *acontecimiento*, como le gustaba decir, y no deja de interpelar interpelándose a sí mismo. Busca el centro de la persona por encima de disputas y obligaciones a la búsqueda de aquello ante lo que resulta ser la parte eterna de la persona, sus aspiraciones más profundas. Esa es la sed de Emmanuel, que a pesar de creerse hecho para la contemplación, algo que es grandísimo detrás de su pensamiento, supo desprenderse para encarnar aquello que contemplaba. No hay otra filosofía detrás de su pensamiento. Esta es la perspectiva que se irá descubriendo en la lectura de este capítulo. Detrás de estas páginas está su vida. Son inseparables. Estudiar a Mounier, como en estas breves páginas, es conocer su biografía.

Su pensamiento no es un sistema cerrado y acabado porque en él pensamiento y compromiso van juntos, su pensamiento es un “realismo espiritual”, de ahí su acercamiento a filosofías como el existencialismo y el marxismo, y de ahí el distanciamiento con esas mismas filosofías. Es el hombre incardinado en su mundo y su historia, con sus temores y sus esperanzas, con sus frustraciones y sus deseos de infinito lo que a Mounier le embelesa. Se rebela contra todo individualismo y espiritualismo que ocultan el verdadero rostro del hombre y que hacen del mundo un lugar inhabitable. No

---

<sup>695</sup> DÍAZ, C., *Mounier y la identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 9.

<sup>696</sup> MOUNIER, E., *Correspondencia, Obras completas IV*, Sígueme, Salamanca 1998, p. 475.

soporta el “desorden establecido” que distorsiona el misterio que se esconde tras cada biografía. Recuperar al hombre integral es su objetivo denunciando lo que se oculta tras cada visión sesgada de lo humano, ya sea sistema filosófico, ya sea deformaciones religiosas. El mismo Ricoeur reconoce en Mounier un desplazamiento en su filosofía desde los problemas de la civilización y revolución a otros más teóricos de estructura y estatuto existencial de la persona<sup>697</sup>.

Tras su obra uno no percibe ni un vestigio de odio a pesar de sus denuncias y de sus polémicas haciendo viva su idea de que “ser es amar” y de que somos “ternura herida”, “alegría en las lágrimas”. El sentimiento tan rico que tiene de su vida y de la vida de los demás le hace intolerable el espectáculo de todas las riquezas envilecidas y tantas promesas aniquiladas. El origen de su pensamiento es el hecho de que tantos hombres ignoren la grandeza que habita en ellos o se encarnicen en destruirla en los demás. La miseria, para él, es presencia y quemadura que no hace vana ninguna denuncia y objeción<sup>698</sup>. De ahí que su filosofía no sea un sistema sino una tarea para hacer posible pensar y vivir humanamente. Su objetivo es cuidar y salvar<sup>699</sup>. Todos los conceptos filosóficos los va a reunir en torno a la persona, de ahí que su discurso se convierta en “matriz filosófica” (P. Ricoeur) de diversas sistematizaciones posteriores.

Recuperar la persona frente a la crisis de civilización es tarea que nunca acaba, de ahí que Mounier siga tan vivo como hace años, de ahí que no podamos olvidarlo, de ahí que nada queda impasible ante su discurso. La reeducación del hombre es tarea continua, ya sea creyente, marxista, nietzscheano o nihilista. El hombre busca una verdad que responda a todo cuanto el hombre ama y desea, a todo cuanto aspira y vive, de ahí que él mismo también demande el término de “filosofía” para el personalismo, más allá de tratarlo como una actitud. No es un sistema, pero sí una filosofía ya que tampoco evade cierta sistematización, aunque de manera diversa y plural, de ahí que como “matriz filosófica” sea fuente de diversos personalismos. Y estamos de acuerdo con él. Eso sí, una filosofía al servicio del hombre, una filosofía encargada de encauzar su inquietud. No ha inventado los temas que trata sino que los renueva en orden a ese servicio. De ahí que el personalismo no une su suerte a ninguna filosofía dada; lo que en un momento puede servirle como lenguaje significativo quizá posteriormente tenga que ser abandonado por anacrónico. Quizás su grandeza sea el hecho de negarse a sí mismo

---

<sup>697</sup> Ricoeur, P., “Une philosophie personaliste”, en *Esprit*, diciembre de 1950, p. 872.

<sup>698</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier*, Laia, Barcelona 1973, p. 26.

<sup>699</sup> *Ibíd.*, p. 74.

como sistema para sobrepasar toda aquella figura en la que sienta la tentación de objetivarse<sup>700</sup>. Abierta siempre a nuevas formulaciones a la búsqueda de la reconciliación del hombre total contra todo tipo de alienación.

## 2. SUFRIMIENTO Y MUERTE EN MOUNIER

### 2.1. El sufrimiento

“Quien busca la verdad del hombre debe apoderarse de su dolor por un prodigio de compasión” (Bernanos)<sup>701</sup>.

Semejante afirmación, más allá de su belleza, no puede sino convertirse en lo que creemos fue el lema de una vida como la de Mounier. Su encuentro con el sufrimiento no es sino un descenso al conocimiento profundo de aquello en lo que consiste la realidad personal, pero sin olvidar que es la compasión y el compartir dicho sufrimiento lo que encadena las reflexiones de nuestro filósofo en torno al sentido de la existencia frente al sufrimiento y la muerte. Ambos acontecimientos, como también la angustia y el dolor, se convierten en altozanos donde se encuentran la condición primera de posibilidad de transfiguración del hombre, en posibilidad de revolución viendo el mundo bajo una luz nueva, una luz distinta. Para Mounier, el ser auténtico del fracaso no es su ser empírico ni la limitación que impone a la acción, sino la manera como se asume y es transfigurado<sup>702</sup>. Una vez transfigurado y asimilado, es el único camino para romper con las ideologías, con lo etéreo; es el camino a recorrer para que haya una auténtica encarnación. Y una filosofía sin encarnación no es nada para nuestro filósofo de Grenoble, porque la filosofía es para la persona, no al contrario, y la persona se caracteriza, entre otras cosas, por ser un ser encarnado.

“Hay que sufrir por que estas verdades no sean doctrinas, sino que salgan de la carne”<sup>703</sup>.

---

<sup>700</sup> PINTOR- RAMOS, A., “Personalismo y existencialismo”, en *Mounier a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca 1975, p. 85.

<sup>701</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Péguy, Obras Completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 119.

<sup>702</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 161.

<sup>703</sup> MOUNIER, E., *Conversaciones VI, Correspondencia, Obras completas IV*, Sígueme, Salamanca, p. 587.

El primer elemento a destacar en esta reflexión es la inevitabilidad del sufrimiento en la existencia. Mounier tiene asumido que en la duración, es decir, en el ser creado, hay gravidez y decadencia. Ha aprendido de Péguy que “hay una pérdida perpetua, un desgaste, un rozamiento, algo *irreversible* que está en la naturaleza misma, en la esencia y en el acontecimiento, en el corazón mismo del acontecimiento”<sup>704</sup>. Pero que sea inevitable no significa que sea absurdo.

“No es por su aspecto depresivo y por su fealdad, aunque se indignen algunos estetas, por lo que el sufrimiento es un ingrediente esencial, y como un revelador de la vida personal. Es porque es inseparable de las elecciones exigentes en materias trascendentales, inseparable de la grandeza. Es también porque nos dirige hacia la interioridad, mientras que la sensación o el conocimiento nos lanzan fuera de nosotros. “El hombre tiene lugares en su pobre corazón que aún no existen, escribe Bloy, y donde el dolor entra a fin de que sean”. Igualmente, nosotros no conocemos más que aquello que sufrimos de alguna manera. Querer eliminar el sufrimiento de este mundo es tanto como querer suprimir el hombre y la civilización. Que este sea el sueño de los hombres que sufren demasiado es muy comprensible. Pero, en frío, sólo espíritus completamente desprovistos de experiencia espiritual pueden pretenderlo”<sup>705</sup>.

Estas últimas líneas alejan a Mounier de cualquier masoquismo superficial. Ser hombre incluye explorar el territorio del sufrimiento, y llegar a ser hombre incluye transfigurar dicho sufrimiento. El interior del hombre sólo es cognoscible bajo una reflexión que incluya una valoración del sufrimiento como parte de la realidad ontológica humana. Del mismo modo que lo que no se sufre no se conoce realmente. No sólo eso, sino que el sufrimiento sería lo único que hace madurar de forma adecuada el *cogito moral*<sup>706</sup>. Sólo atravesando el sufrimiento que conlleva la exigencia de la realización a través de la libertad es como se llega a la grandeza.

---

<sup>704</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Ch. Péguy...*, p. 121.

<sup>705</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter, Obras completas II*, Sígueme, Salamanca 1993, p. 589.

<sup>706</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 515.

“... no se es decididamente grande... hasta que la vida no te ha puesto en la prueba de negarte rotundamente y sin apelación algo que deseabas con todas tus ganas...” (A Paulette Leclercq)<sup>707</sup>.

El fracaso surge por todas partes donde se congregan las altas obras humanas. La muerte corta dicha carrera, los valores se desgarran entre sí y no logran armonizarse de ninguna de las maneras, la vida va oscilando entre el lirismo y el dramatismo del fracaso. Así lo vive él en su vida ordinaria cuando escribe a su hermana:

“Pienso que has debido ser recibida a tu llegada por una carta desalentadora. ¡Qué quieres!, hay días en que quiero ser joven, alegre, simple, idílico y otros en que siento la necesidad de dejarme invadir por la grandeza de lo trágico y de la soledad de todo lo que pasa. Cuando estoy poseído de unos sentimientos, condeno a los otros, e inversamente; pero en el fondo los dos tipos son ricos, los dos necesarios. Mientras que no estemos en la luz hemos de resignarnos a esta pobre sucesión y estos eternos comienzos de Viernes Santo y Pascua. Y a los amigos no debemos ocultarles los días de calvario, so pena de privarles de la mitad de nosotros mismos. Por esto te he descrito con tanta sencillez mi domingo...”<sup>708</sup>.

Alegría y sufrimiento van juntos en la vida valorizada, un sufrimiento que no disminuye, que se desarrolla a medida que la persona camina en su existencia. Querer llegar a ser un poco más y querer aprender un poco más incluye conocer cara a cara el sufrimiento y la felicidad que el ser humano pueda llegar a tener ha de incluirlo en su itinerario. “Cada *no* comporta un *sí* infinitamente más grande”, recuerda Doménech con una frase de Mounier<sup>709</sup>. Este es el hilo conductor de Mounier, el *sí* y la grandeza tras el fracaso y la negación a la que uno puede verse sometido en su vida, la fundamental importancia del sufrimiento en el aspecto liberador del ser humano, en la ruptura de cadenas que aliena al hombre y lo descentra de su más profundo fundamento, de su esencial misterio.

---

<sup>707</sup> Carta del 3 de enero de 1934, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 617.

<sup>708</sup> Carta del 11 de marzo de 1929, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 501.

<sup>709</sup> DOMÉNECH, J.-M., *Mounier según Mounier*, Laia, Barcelona 1973, p. 148.

“El dolor no tiene rostro, no tiene un nombre seguro, no sirve para nada y, sin embargo, ya lo veréis, está más presente que los rostros, es más seguro que los amigos, es más fecundo que nuestros trabajos”<sup>710</sup>.

Mounier no sitúa el mal y el sufrimiento en un orden intemporal como Malebranche o Leibniz porque no afrontan la experiencia personal de sufrimiento que el personalismo aborda, su mordedura tan íntima como la del amor, su poder de atracción, igual a los más altos valores. Si contra el pesimismo se defiende con la fe, contra el optimismo se reconoce en la dentellada que la angustia produce. Ahí se sitúa su “optimismo trágico”. El mal comienza con la persona. Si ella aspira a la plenitud no se trata de la plenitud del ser. La nada brota al mismo tiempo que la existencia<sup>711</sup>.

Pero Mounier, y eso lo hemos visto en el “lema” tomado de Bernanos con el que iniciábamos esta parte, ve el sufrimiento como llamada, como acontecimiento de comunión.

“El acontecimiento, fundamental en su pensamiento, conserva para él figura humana; el acontecimiento lleva la llamada del otro, el sufrimiento y la esperanza del otro, obligando a la persona a despegarse de sí misma, a rebasarse, a comulgar. Es la sobrevenida del otro, la perturbación... Dios sabe cómo Mounier sabía dejarse perturbar”<sup>712</sup>.

Enmanuel Mounier tiene el sufrimiento inscrito en su proyecto de vida desde sus propios cimientos, a la inversa que el resto de proyectos humanos que parecen contar exclusivamente con el éxito, así como su propia participación en dicho sufrimiento. Y así lo recuerda él:

“Lo que yo esperaba de la vida era encontrar personas... y sabía bien lo que esto quería decir: encontrar el sufrimiento... Esto no disminuía de ninguna manera la juventud, el frescor; no podía figurarme la alegría más que acompañando en el sufrimiento... (A Paulette Leclercq)”<sup>713</sup>.

---

<sup>710</sup> Octubre de 1948, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 921.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>712</sup> DÓMENACH, J.-M., *Mounier según Mounier...*, p. 127.

<sup>713</sup> Carta del 1 de septiembre de 1933, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 467.



Para él, la única desgracia verdadera es sufrir en soledad, sólo hablaba del sufrimiento para aliviar el de los demás.

“... no quiero tapar puerilmente el sufrimiento... No, la única desgracia verdadera es sufrir por separado, dándonos la espalda, cuando se deja de sentir en el mal común esta fraternidad cruel, esta intimidad desgraciada que le arranca su intimidad profunda.

... Cualquiera que haya sido el matiz del sufrimiento en ti o en mí, mediante él hemos comulgado en una verdad más esencial que los matices, en una verdad eterna... Todo lo que pertenece al orden espiritual crece por muertes y resurrecciones sucesivas y nada cuenta cuando falta en el corazón este absoluto del amor...”<sup>714</sup>.

Todo lo que sea ocultar ese sufrimiento o vivir de espaldas a él será juzgado por nuestro filósofo como auténtica grosería. La brecha que se abre aquí entre Enmanuel y el mundo burgués es tan amplia como desde las distintas perspectivas desde las que juzgó a dicha burguesía. El burgués es esa especie de hombre sorda al sufrimiento humano e insensible a la crudeza de los destinos, posición situada en las antípodas de Mounier, como bien ha señalado Candide Moix<sup>715</sup>.

“Alrededor de ella (la tranquilidad burguesa) hay demasiada dulzura que amortigua el trágico concierto del mundo, demasiada ignorancia intencionada, cómplice del bello rostro del egoísmo lúcido de algunos a través de los millares de hogares que no merecen en absoluto esta felonía”<sup>716</sup>.

Dos serán los acontecimientos fundamentales que sufre Mounier en su vida y configuran su pensamiento entorno a la vivencia del sufrimiento. El primero, que despierta en él todo lo que estamos diciendo, será la muerte de su amigo George; el segundo, que le confirma en dicha perspectiva, la enfermedad de su hija Françoise.

---

<sup>714</sup> Pascua de 1943, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 882.

<sup>715</sup> MOIX, C., *El pensamiento de Mounier*, Estela, Barcelona, 1964, p. 80.

<sup>716</sup> MOUNIER, E., *Las certidumbres difíciles, Obras completas IV*, Sígueme, Salamanca 1998, p. 24.

La muerte de su amigo George Barthelémy le sitúa ante el misterio dramático de la muerte. De hecho, y así lo expresa también Nunzio Bombaci, vive dicha experiencia como un drama metafísico.

“El día de la muerte de mi amigo puso punto y final a toda una juventud y llevó al primer plano de mis pensamientos todo el drama de una vida que llevaba en sí el drama de una familia, el de una generación y el de una humanidad. He ganado un enriquecimiento tal que, a pesar de lo irremediable, con horas y semanas que no querría no haber vivido. Y creo que es esto lo que les falta, sobre todo, a estas almas seguras de profesores, el sacrificio aceptado, o la prueba, que es un sacrificio arrancado. La misma noción, la noción concreta de la miseria humana (como de su verdadera grandeza): no conocen el hospital más que desde el recinto de su comisión de higiene...”<sup>717</sup>.

En este momento de lucha, afirma Bombaci, es cuando experimenta el joven una misteriosa comprensión de la alegría del sufrimiento, lo descubre como matriz de una vida auténtica, y esta emergencia de la alegría desde las profundidades del dolor va a seguir presente, seguirá siendo una constante, en su mundo interior<sup>718</sup>. Así lo manifiestan cartas como la que escribe a su querido maestro Jacques Chevalier:

“Qué cierto es que el sufrimiento nos abre los caminos de Dios. A pesar de lo irreparable, estos días son de los más ricos: por adelantado, se los rechazaría; después no se querría haber dejado de vivirlos...”<sup>719</sup>.

La muerte de George le hace sentirse ajeno a todas esas banalidades que llenan el resto de las vidas que le rodean. Nunca como en este momento siente la aversión por “los espíritus limitados, las personas sentadas en una cátedra, en la tribuna, en sus butacas, las personas satisfechas, los inteligentes, los u-ni-ver-si-ta-rios...”, como

---

<sup>717</sup> Carta del 25 de mayo de 1928 a Jacques Chevalier, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 490.

<sup>718</sup> BOMBACI, N., *Enmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, Colección persona, vol. 4, Fundación Enmanuel Mounier, Salamanca 2002, p. 25.

<sup>719</sup> Carta del 25 de enero de 1928, en *Correspondencia...*, p. 487.

comenta a su hermana<sup>720</sup>. Siente que debe hacer algo con su vida, algo absolutamente bueno, sigue diciéndole a su hermana.

“Ya ves, es necesario a cualquier precio que hagamos algo por nuestra vida. No lo que los demás ven y admiran, sino la pureza que consiste en imprimir el infinito en ella”<sup>721</sup>.

En esta desaparición prematura ve la señal de un destino trágico que él decide asumir: esta muerte enlaza el cielo y la tierra, le da un impulso inmenso; él siente, entonces, que no tiene derecho a ordenar su vida cuando la de su amigo ha sido abatida. En este contexto hay que insertar las palabras que escribe a su hermana. Es la rebeldía ante la muerte y la proporcionada por la resurrección la que en adelante se apodera de su existencia. Esta es la energía que puede despertar a una comunidad, como afirma Doménach<sup>722</sup>, la que reanima el milagro, como escribirá el propio Mounier.

El segundo acontecimiento que nos ayuda a aclarar el afrontamiento ante el sufrimiento por parte de Mounier es la grave enfermedad de su hija Françoise. El sufrimiento que supone dicha situación es vivido en la línea de toda su vida anterior: **solidaridad y transfiguración.**

Es a Jacques Lefrancq al que le escribe lo siguiente:

“... La suerte de Francisca no es ya un trueno en las esperanzas de verano, sino un eslabón fraternal de la gran desgracia humana, sin la cual estaríamos un poco a la zaga...”<sup>723</sup>.

Su sufrimiento no es sino parte del sufrimiento de una humanidad llamada a superarse, su drama personal le ha convertido misteriosamente solidario con el drama colectivo. Ni siquiera ahora se singulariza de manera especial, ni en la abnegación, al contrario, resurge de nuevo su *adsum* y su *fiat* marcas de una solidaridad inquebrantable. Desde esta posición escribe a P.-L. Landsberg en los duros momentos de enfermedad de su mujer:

---

<sup>720</sup> MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 486.

<sup>721</sup> Carta del 12 de enero de 1928, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p.486.

<sup>722</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier...*, p. 40.

<sup>723</sup> Carta del 11 de mayo de 1940, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 756.

“Cada hora de tu combate es nuestro combate. Cada hora de tu dolor es nuestro dolor”<sup>724</sup>.

Así escribe a su mujer, Paulette, en los peores momentos de la enfermedad de Françoise:

“El menor desgarró que pongamos sin elocuencia vana, para fecundarlo, en este inmenso crisol del Monte de los Olivos, donde han venido a arremolinarse todos los sufrimientos ofrecidos del mundo (y hay sin duda más de uno mal ofrecido), la menor molestia que nosotros soportemos en comunión con los que llevan algo parecido, todo lo que ofrecemos a la esperanza nos traerá días más plenos que muchas situaciones que nosotros hemos soñado. El hecho de que no siempre sintamos su gracia forma parte de su destino de momentos cristianos, que exigen su parte de tristeza y de desolación...”<sup>725</sup>.

Y en el centro del misterio de lo que la persona resulta para Mounier sitúa su dolor:

“... Qué sentido tendría todo esto si nuestra muchachita no fuera más que un pedazo de carne hundido no se sabe dónde, un poco de vida accidentada y no esta blanca hostia que nos sobrepasa a todos, una infinitud de misterio y amor que nos deslumbraría si lo viéramos cara a cara; si cada golpe más duro no fuera una elevación, que es una nueva cuestión de amor cuando nuestro corazón empieza a estar acostumbrado y adaptado al golpe precedente...”<sup>726</sup>.

Sin duda se confirma el aspecto liberador del sufrimiento que antes comentábamos. De ahí que constantemente pueda estar convirtiendo todo pesar en alegría, no superficial y aparente, sino una alegría grave, profunda, alegría existencial.

---

<sup>724</sup> MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 771.

<sup>725</sup> Carta del 10 de noviembre de 1939, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p.734.

<sup>726</sup> A Paulette Mounier, carta del 20 de marzo de 1940, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 752.

“Siento igual que tú un gran cansancio y una gran calma a la vez, siento que lo real, lo positivo, es la calma, el amor de nuestra pequeña hija que se transforma dulcemente en ofrenda, en una ternura que la desborda, que sale de ella, vuelva sobre ella y nos transforma con ella; y siento que el cansancio se debe solamente a que el cuerpo es muy frágil para esta luz y para todo lo que había en nosotros de habituado, de “posesivo”, con nuestra niña que se rompe lentamente para un amor más hermoso...

... Sólo nos queda ser lo más fuertes que podamos con la plegaria, el amor, el abandono y la voluntad de mantener la alegría profunda del corazón...” (A Paulette Mounier)<sup>727</sup>.

O también:

“Hay que transformar en alegría todo lo que la fortuna nos niega... No estábamos hechos para momentos fáciles. Es preciso que juntos hagamos hermosos los momentos que nos sean dados...”(A Daniel Villey)”<sup>728</sup>.

Pero siempre la misma actitud de Mounier ante el sufrimiento: no sólo que es inevitable, sino que contribuye a definirnos, aporta una parte fundamental de conocimiento sobre el hombre. Con catorce años de diferencia entre estas dos cartas existe un hilo conductor:

“También yo he tenido esta desesperación en el año del P.C.N. del que nadie ha sabido exactamente lo que fue, donde he tenido la visión cotidiana del futuro desplomado ante mí (y después, qué juventud de entusiasmo), donde sólo me mantenía en la vida mediante la confianza y mi fe en medio de la oscuridad. Todo esto se resolvió también por un golpe de audacia que creía imposible. Yo no borraría nada ahora que sé todo lo que se saca de comulgar con el sufrimiento...” (A Madeleine Mounier)<sup>729</sup>.

---

<sup>727</sup> Carta del 11 de abril de 1940, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 753,

<sup>728</sup> Carta del 4 de septiembre de 1939, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 721.

<sup>729</sup> Carta del 17 de febrero de 1928, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 469.

“...un día, cuando veamos la fecundidad de todas estas cosas grisáceas, nos diremos a nosotros mismos que éramos muy tontos por querer a cualquier precio que no existieran y que la vida desplegara su felicidad pequeña y tranquila...” (A Paulette Mounier)<sup>730</sup>.

Y en 1949, un año antes de su muerte, escribe lo siguiente:

“...acabo de pasar cuarenta y ocho horas, de día y de noche, junto a un gran amigo, que era un hermano, asistiéndole en su agonía. Él me ha enseñado, como enseña el amor, comunicando su fuego, que para que se dé esta maravillosa gracia que es un ser humano vivo hay que dejar no sólo cualquier interés, sino cualquier conveniencia...

... o bien pasamos efectivamente nuestra vida sin ver “el mal” (se engloba en él la realidad), y seguimos siendo críos espirituales hasta la muerte. O bien “el mal” (o simplemente la realidad) nos coge por debajo y nos destroza en estas turbias relaciones sin saberlo. O, en el caso de algunos, todo estalla y se produce el desencadenamiento compensador.

... tenemos que extender nuestro amor hasta la multitud, llevar nuestra mirada hasta los bajos fondos para que la mirada no tiemble ya, pero sin enturbiar su agua. Pasarás por grandes alegrías y grandes desesperanzas. Descubrirás abismos de bajeza en los mejores de los que amas y en ti misma. Pero cuando hayas atravesado estas experiencias dolorosas con la luz de tu caridad femenina, no cuando las hayas embadurnado con consuelos sulpicianos (en la evasión de las comodidades espirituales), entonces encontrarás también la infinita belleza que contienen...” (A una joven amiga)<sup>731</sup>.

Siempre interpelado por el otro y acompañando en el sufrimiento, siempre mirando de cara a ese sufrimiento al que pocos miran, siempre transfigurándolo en el amor y siempre reconociendo que sin él no habría conocido los rincones que ha sido capaz de descubrir y de iluminar con mirada luminosa y transformadora. Fidelidad a un

---

<sup>730</sup> Carta del 15 de agosto de 1942, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 862.

<sup>731</sup> Carta del 24 de octubre de 1949, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 933.

proyecto, fidelidad a algo que se sitúa más allá del mero aparecer, relectura constante del acontecimiento fundador y fundamentador sin evasiones sino vivificado en el misterio del amor y la comunión en aquello que nos trasciende.

## **2.2. La muerte**

El encuentro de Mounier con el sufrimiento no se produce sino a través de la experiencia, que se torna en experiencia metafísica, de la muerte de su amigo George. El resquebrajamiento que este acontecimiento supone sólo es perceptible leyendo algunas de las cartas del por entonces joven Emmanuel, de tinte agustiniano, como la que sigue:

“No te puedes imaginar lo que se ha hundido en mí con esta amistad tan espontánea que desaparece. Era para mí el amigo, el único entre los de mi edad que se ha adentrado profundamente en mi intimidad, a quien yo he abierto algunos santuarios. Ni siquiera los he abierto nunca: tan inmediatamente nos habíamos encontrado en el mismo plano, con la misma sensibilidad y las mismas aspiraciones, en armonía hasta en nuestras divergencias, que estaban animadas por la misma aspiración. Nos habíamos unido sin declaración por el descubrimiento, en primera lectura, del ajustamiento de nuestras almas. Era también el amigo de los dieciséis años, nacido con la vida, insustituible para siempre. Siento el estruendo sordo de todas las zonas de mi pasado que se hunden, este aislamiento súbito, este aturdimiento de algunos sueños con los que se quiere atrapar en vano lo que se nos escapa...

Tú no sabes el dolor que sentían por la tarde los muros largos y grises detrás de los cuales se había emparedado una amistad muerta y el sonido que producía la gran ciudad indiferente...

Esta mañana, cuando los padres se fueron, hemos conducido el cuerpo a la estación de Lyon con su prometida, su madre y E. Perdido entre los trenes de mercancías, partió puntualmente para sus grandes vacaciones, con un pequeño ramo de flores blancas que le acompañaba con mi amistad”(A Madeleine Mounier)<sup>732</sup>.

---

<sup>732</sup> Carta del 8 de enero de 1928, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 485.

A través de la muerte del Otro, como veíamos en la primera parte de este estudio, la muerte del amigo, Mounier llega al acoplamiento ontológico de la muerte. El encuentro con tan dramático suceso le sitúa, como hemos visto más arriba, en la proyección de una obra humana que valga la pena.

Para Mounier, y en este sentido se acerca al existencialismo que tanto conocía, tan pronto como surge lo nuevo llega la muerte. La experiencia fundamental que tiene Mounier de la realidad personal es la de un destino desgarrado, un destino trágico, de una *situación límite*, como decía Jaspers, al que menciona a menudo. Este sentimiento le acompaña incluso en el nacimiento de su hija:

“¿Sabes el primer sentimiento que ha brotado en mí cuando me he dado cuenta de esta vida nueva que procede de mí? El sentimiento de la muerte. De mi muerte: por esa vida yo pasaba ya a las filas de los que la vida rechazará después de haberse apoyado en ellos. Y también en la muerte, por el sesgo de la fragilidad de la vida, en este pequeño ser al que cualquier cosa, una gripe o una emoción, podría ya aniquilar. Se dice que un nacimiento es la plenitud de un hogar, sí; pero es también su aniquilación: desde que se haya separado de la madre, el niño se separará cada vez más. Nueva persona, promesa exigente, está ahí para romper los hogares cerrados contra los egoísmos mismos que segrega por la ternura y la entrega, es la eterna protesta de las vocaciones contra las sociedades...” (A Illy Karman)<sup>733</sup>.

Indisolubilidad de vida y muerte, como vimos en la primera parte de este trabajo. La pertenencia de la muerte a la vida no es desconocida para Mounier, su reflexión está siempre orientada desde este destino trágico que comparte todo ser humano.

Elementos como el sacrificio, el riesgo, la inseguridad, el desgarramiento, la desmesura, son elementos inevitables o ineluctables de la existencia humana, de una vida personal. El dolor está introducido de lleno en el personalismo de Mounier, como hemos visto, dolor que la pura razón y el puro cientifismo no quieren apreciar. Incluso

---

<sup>733</sup> Carta del 2 de enero de 1938, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 695.



la lucha contra la injusticia Mounier reconoce que está clavada en el corazón humano, lugar en el que se da la mano con la muerte<sup>734</sup>.

Dicha muerte, como todo lo que concierne a la existencia personal, no es captada sino como un acto de adhesión vivida, adhesión por la que conferimos a dichas realidades una existencia por añadidura. Así pues, la muerte no aparece como cuestión humana si no es a través de *mi* muerte o de *mis* muertes, de la muerte de mis seres queridos; igual que el problema del mal no puede entrar en escena de manera diáfana si no es a través de *mi* sufrimiento o *mi* pecado<sup>735</sup>. También lo expresa él mismo de distinta manera:

“...no es la muerte problema filosófico, sino el hecho de que yo muera; se trataría de saber que soy mortal y todo mi ser y mi existencia dependen de ello”<sup>736</sup>.

El tinte unamuniano en Mounier es claramente perceptible. Desde aquí Mounier tiene claro que ni siquiera una religión que no tenga esto en cuenta es aceptable:

“Cierta religión de personas distinguidas tiende a evacuar de la memoria cristiana la soledad irrevocable, la presencia continua de la angustia y de la muerte... el mordisco del sufrimiento y la lucha, que está en el corazón, no sólo de toda vida, sino de todo amor”<sup>737</sup>.

Las críticas que los contemporáneos de Mounier, tanto de los sectores marxistas como de los nietzscheanos, han hecho a ese tipo de escape siempre interpellaron a nuestro filósofo, y nunca dudó en admitir lo que de positivo y purificador podría haber en ellas. Nunca admitió ningún escape ni ninguna debilidad que le hicieran deslizarse sin analizar lo que de real y profundo hay tras los dramas humanos.

Pero Mounier atribuye a la muerte una función:

“... hace limpieza, dispone las vidas, dispone las obras. En todos los golpes el mundo pierde. Esta es la ley de lo temporal: que los aumentos y

---

<sup>734</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 632.

<sup>735</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 857.

<sup>736</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 94.

<sup>737</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 864.

los coronamientos nunca son adquiridos para siempre; y que, por el contrario, las desgracias son casi por naturaleza irrevocables”<sup>738</sup>.

La riqueza de la persona es lo que le queda cuando se la despoja de todo tener, lo que le queda a la hora de su muerte<sup>739</sup>. Y a cada muerte que *vive* Mounier le da siempre la misma significación:

He estado muy impresionado por la muerte de Dandieu. Todos estamos pendientes de esto y de nuestra obra. Es una cruel advertencia para nosotros si tuviéramos la tentación de crearnos propiedades...” (A Georges Izard)<sup>740</sup>.

Con Péguy Mounier aprende a asumir lo inevitable ya que la experiencia no sería más que la lenta historia del proceso de la costumbre y de la muerte; y el hombre muere como el leño; todo hombre que muere, tanto en su cuerpo como en su alma se siente invadido por lo *completamente hecho*; la muerte es aquello por lo que un ser es sustraído de su presente; la muerte es la “gran irreversible” (Péguy) que pone fin a toda irreversibilidad, a una vida que se caracterizaría por su irreversibilidad, por su incondicional hacia delante. De ahí que todo muera, hora por hora, de su propia muerte interior, toda vida, toda obra, todo hombre<sup>741</sup>. Todo acontecimiento se inscribe en un lugar y en un tiempo, de ahí que esté infectado y herido de enfermedad mortal. Es más, para construir se necesita mucho tiempo mientras que para destruir se necesita un segundo, un minuto. Para que crezca un hombre han sido necesarios años y años, trabajo y más trabajo. Y para matarlo basta con un golpe. Todo anda amenazado de ruina y muerte.

“Es el misterio del acontecimiento, el secreto histórico, la tarea del tiempo, la profunda e incurable herida. Todo lo temporal está agusanado, internamente roído. “Sólo la eternidad es sana y pura”. Todo decae, todo descende: “Por eso, nada es tan grande y tan bello como la nostalgia”<sup>742</sup>.

---

<sup>738</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Charles Péguy...*, p. 121.

<sup>739</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 490.

<sup>740</sup> Carta del 20 de agosto de 1933, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 607.

<sup>741</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Charles Péguy...*, p. 126.

<sup>742</sup> *Ibíd.*, p. 121.

Sufrimiento, inseguridad, sacrificio, muerte... nos llevan más allá de nosotros mismos y hacen saltar el caparazón en que nos cierra la vida. El ser absoluto se define como el que es en plenitud y no tiene nada: *sum qui sum*. *Adsum*, dice Mounier que responde al santo: yo soy, ya no tengo nada, y soy una oración hacia Ti<sup>743</sup>. Pura **nostalgia**. De ahí que Mounier, desde Péguy, afirme:

“El auténtico reposo, la auténtica calma, es una eternidad que resplandece. Todo lo demás son fracasos, enredados con nosotros en una materia cuya ley íntima es una ley de descenso y degradación”<sup>744</sup>.

¿Qué sucede entonces entre el hombre y la muerte? La muerte pertenece a la esencia del ser humano y uno lo percibe porque cada día que pasa uno mismo va muriendo<sup>745</sup>. La esperanza radicarán en esta palpitante precariedad de la vida y se deslizará, según Mounier, en cada minuto contra la presencia de la muerte<sup>746</sup>. No hay espacio de la persona que no esté materializado, de ahí que ser persona significa que en el límite de su individualidad-materialidad está la muerte<sup>747</sup>. No podía ser de otra manera debido a la concepción de la persona que tiene Mounier: espíritu encarnado, lo cual le llevó a distanciarse de cualquier tipo de espiritualismo que no respondiera a la realidad material que es el hombre, realidad que por ser humana, es humanizable, es decir, susceptible de sentido. El hombre existe subjetivamente, corporalmente; debido a su cuerpo el hombre vive expuesto; por la sollicitación de los sentidos, el cuerpo me lanza al espacio, por su envejecimiento, me enseña la duración y por su muerte me enfrenta a la eternidad. El cuerpo hace sentir el peso de su servidumbre, pero también, al mismo tiempo, está en la raíz de todo nuestro poderío espiritual, “mediador de la vida del espíritu”<sup>748</sup>.

Mas por otra parte:

“A la muerte hay que avanzar como hacia un acto...”<sup>749</sup>.

---

<sup>743</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 869.

<sup>744</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 170

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>746</sup> MOUNIER, E., *De la propiedad capitalista a la propiedad humana...*, p. 522.m.,

<sup>747</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 627.

<sup>748</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 469.

<sup>749</sup> Carta del 30 de julio de 1939, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 718.

En la misma línea en que se movieron Scheler, Landsberg y Laín, Mounier entiende que la muerte sería un *acto personal* en la que quedaría consagrado todo lo que el hombre que ha perdido la vida habría puesto en ella. Esa muerte es grande, mezquina o diferente según la elección de cada sujeto.

“Digamos que la muerte sólo puede ser el compromiso último que corona a los otros”.<sup>750</sup>

Y en esta línea el pensamiento de Mounier es claro y rotundo. Del hecho de que sea ese coronamiento último deduce en su antropología que un hombre no es hombre si no tiene una causa o un ser por quien esté decidido a recibirla. No descubriría quién es y a qué está llamado.

“¡No queremos morir!” gritaba un muchacho el otro día en el Velódromo de Invierno con una especie de frenesí; y no resultaba feo en su boca, pues añadía: “¡Tenemos veinte años!” Es la única edad en que, no digo el miedo a la muerte, sino la rebelión contra la muerte, tiene su grandeza. Es normal que se nos agarre a las tripas el miedo a morir bajo su doble aspecto, el miedo al tránsito misterioso y el desasosiego de no gozar de la vida. Pero, ¿dónde empieza el hombre si no es en el momento en el que empieza a vencerlo?, ¿quién ha recibido las insignias de la grandeza viril si no ha preferido al menos una vez un gesto de honor, de amor, o de fidelidad por encima de su vida?”<sup>751</sup>.

Y es que la madurez para Mounier es alcanzada cuando se han elegido fidelidades que valen más que la vida. Así de sencillo, así de claro y de rotundo.

No es extraño, entonces, que de lo dicho anteriormente se deduzca que elemento fundamental para Mounier en su antropología será el concepto de *vocación*, en el cual no sólo estarían incluidos los talentos naturales e iniciativas espirituales de una persona, sino que ha de incluir el fracaso temporal total; una perspectiva vocacional es inimaginable en perspectiva humana sin integrar algo de la grandeza del fracaso, el cual

---

<sup>750</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 380.

<sup>751</sup> MOUNIER, E., *Las certidumbres difíciles, Obras completas IV*, Sígueme, Salamanca 1998, p. 275.

no puede ser compensado con heroísmo verbal o lirismo interior sino sólo orgánicamente transfigurado en ofrenda, ofrecido desde el afrontamiento, como veremos ahora. Y anudado sobre el misterio de la libertad, que es el misterio del hombre, el último trazo no le será proporcionado más que por el acto de la muerte personal, incluido en el afrontamiento<sup>752</sup>.

Una vez instalado, el pensamiento de morir se convierte en obsesión y después en un principio rector de vida. En ese momento el hombre traspasa sus poderes y se convierte en el ser que posee su muerte: o sabe que no muere, como en las religiones o, sabiendo cómo y por qué se muere, tiene la capacidad de convertir una fatalidad en un acto. Si se convierte en un poseído de su muerte hasta el punto de orientarse totalmente por la negativa y la huida del desenlace, su vida se articula, se enloquece y enseguida se degrada<sup>753</sup>.

Para Mounier la lucha entre la muerte y el instinto que tiende a mantenerse en la existencia mediante el gusto de vivir es intensa en el ser humano. Desde su estudio de la psicología humana Mounier establece que si ese instinto es escaso se produce el pesimismo de los hastiados y los débiles e incluso la depresión melancólica, mal ante el que Mounier cree que puede hacer poco el razonamiento, mientras que si es excesivo estamos ante la preocupación inquieta por la vida y la muerte, la cual por muy extendida que esté es siempre anormal<sup>754</sup>. Del mismo modo se percata nuestro filósofo de que en épocas de alta vitalidad hay una cierta indiferencia hacia la muerte mientras que en otras épocas, para no morir, se está dispuesto a vender el alma, su cuerpo y su honor. Temer morir una muerte mezquina para Mounier es efecto de la prudencia, pero temer sin más precisión sería sólo un síntoma de debilidad<sup>755</sup>. Quizás la postura de Mounier podría iluminar la crítica que mencionamos en la primera parte de los autores personalistas a una sociedad como la actual.

“La indiferencia a la muerte física es el signo de todas las civilizaciones poderosas. He aquí otro punto de flagrante oposición entre el individualismo y el sentido personal: cuanto más altamente personal es una vida, tanto más disminuye a sus ojos la importancia y el poder de espanto de

---

<sup>752</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 873.

<sup>753</sup> MOUNIER, E., *Las certidumbres difíciles, Obras completas IV*, Sígueme, Salamanca 1998, p. 276.

<sup>754</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter, Obras completas II*, Sígueme, Salamanca 1993, p. 144.

<sup>755</sup> *Ibíd.*, pp.145- 146.

la muerte física; cuanto más preocupada por sí es una individualidad, tanto más la sumerge en la angustia esa catástrofe del yo empírico”<sup>756</sup>.

Ese gusto por la vida, del que hemos hablado anteriormente, está siempre más o menos minado por una angustia de vivir que parece subir desde el fondo de nuestro ser y de la humanidad, como una voz que resuena en nosotros desde los tiempos prehistóricos hasta la literatura de un Novalis o de un Kafka, por poner dos ejemplos que emplea él mismo. Y Mounier lo tiene muy claro:

“Una salud física y moral demasiado bien adaptada a las formas sólidas de las cosas y de las sociedades se protege para siempre jamás contra este escalofrío vital. Pero el sentimiento de la vida pierde así una resonancia insustituible”<sup>757</sup>.

De todas maneras, esta angustia es tan inquietante que el gusto por vivir se fortifica siempre más o menos ante su presencia y se convierte en instinto de seguridad buscando sus propias zonas de repliegue donde sentir esa seguridad (sistemas intelectuales, rituales de precaución, ciudadelas de protección como la insociabilidad, el mutismo, la altanería, etc.). De hecho Mounier criticó ese concepto de angustia tan abundante entre sus contemporáneos que no era sino un signo sociológico de una época desorientada, “un producto de descomposición”. Junto a esta angustia patológica existe una angustia esencial unida a la existencia personal, al misterio de su libertad y la exploración a la que se somete desde todos los ángulos. Frente a este vértigo de los grandes abismos, todos los medios desplegados para ocultarlos –indiferencia, falsas seguridades, durezas de mando- tienen la fragilidad de un engaño: desembocan en un suicidio total por esterilización de la existencia, o se derrumban en la primera prueba seria <sup>758</sup>.

“Como esas armas naturales que, a fuerza de desarrollarse en algunos animales, terminan siendo un estorbo y les pierden, el gusto de vivir

---

<sup>756</sup> MOUNIER, E., *El afrontamiento cristiano...*, p. 80.

<sup>757</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, pp. 146-147

<sup>758</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, pp. 488- 489.

se ha aniquilado a sí mismo cuando, para asegurar la vida, ha matado el sentido mismo de la vida”<sup>759</sup>.

El sentido de la existencia no puede contar con la desaparición de la podredumbre y la miseria humanas. Asegurar la vida de forma histérica es renunciar a la personalización y a la realización. La muerte es compañera de camino de toda nuestra existencia y así lo canta Mounier:

“¡Qué cosa más dulce la muerte, qué campo de paz, qué mano posada durante tanto tiempo sobre tu hombro!... La verdad es un fuego y no un calmante...” (A Claire Lefrancq)<sup>760</sup>.

Todo lo espiritual se encuentra amenazado, por tanto, del hábito y de la muerte. ¿Estaría todo perdido? ¿Ha de ser el pesimismo la última palabra del hombre al borde de la esperanza?

### 3. UNA ANTROPOLOGÍA PARA EL SENTIDO

Rehacer el Renacimiento será la tarea de Mounier. Habrá que remontarse, por tanto, más allá del humanismo abstracto producto de la reflexión del hombre moderno simbolizado en Descartes, al que Mounier tan bien conoce por su trabajo dedicado a él al final de sus estudios.

Rehacer el Renacimiento supondrá reasumir el proyecto unificador e innovador de aquel proyecto pero sin repetir su error, sin separar al hombre de su medio natural y de sus comunidades, lo cual supuso la ruina de las promesas anunciadas y el nacimiento de una nueva opresión del hombre: separación entre el espíritu y la carne, entre el pensamiento y la acción. Sus frutos: el *individuo* en soledad, sin techo y comunidad que lo cobijen. Espíritu de unidad y de equilibrio será la orientación en la reflexión de Mounier, restituir la filosofía de la persona contra la filosofía de las cosas. Reagrupar, religar... todo en orden a la superación de la metafísica de la soledad.

---

<sup>759</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 147.

<sup>760</sup> Carta del 4 de noviembre de 1949, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 936.

“Podemos decirlo de otro modo: su “equilibrio” se lo daba su sed de absoluto, que equilibra desequilibrando, antítesis de la sed burguesa, que desequilibra equilibrando”<sup>761</sup>.

Mounier busca un punto fijo capaz de dar cuenta de una unidad que no sea ni la del concepto ni la del sentimiento, unidad que constituya disponiendo adecuadamente los grados del ser, que reúna las existencias, que se halle en cada individuo y que religue a todos. Ese punto focal, constituido como ausencia, como necesidad, como tarea y como tensión creadora es la *persona*. Blondel o Simona Weil reprocharán a Mounier que poner en el centro la persona es destruir las esencias, rebajar a Dios y degradar la verdad. Siguiendo a Bergson y a Péguy, así como a Theilard de Chardin, Mounier priva al ser de la abstracción de la esencia para situarlo en la duración, en la evolución, en la historia. Mounier ve a la persona como un dinamismo que se abre a una llamada, se rebasa a sí mismo y comulga en los valores universales.

En Mounier coinciden vías diferentes. Primeramente, el tomismo, en el que ha aprendido que la fe no destruye el orden de la naturaleza y la preocupación así como el gusto por la solidez; Bergson y Péguy le aportan el “realismo espiritual” que se experimenta en la duración y que halla tanto en la memoria como en el compromiso histórico el punto de unión de lo carnal y lo espiritual; debe a M. Blondel la idea del rebasamiento de la persona en la vocación; del personalismo axiológico de Scheler retendrá muchas cosas, pero se niega a desconectarlo de la historia; Jaspers le ha ayudado a percibir un nihilismo de civilización que se consuma en nihilismo del hombre y la necesidad de reflexionar sobre la trascendencia; hallará en Marcel la preocupación por el sentido misterioso de la inagotabilidad del ser, la persona como lo que nunca se habrá acabado de comprender; finalmente, la filosofía de Berdiaev: su vibración espiritual, su sentido patético de la comunidad y su escatología apocalíptica, que influirá en la visión que de la cristiandad tendrá Mounier; Buber cierra este elenco, cuya antropología personalista y cuya ontología relacional están tan próximas a las de Mounier. Éste no intenta una síntesis imposible de tantos elementos, pero los pone en una relación que es de orden antropológico: puntos de vista acerca del hombre, que deben converger, siempre y cuando el hombre no quede prisionero de ninguno de ellos<sup>762</sup>.

---

<sup>761</sup> DÍAZ, C., *Enmanuel Mounier. Un testimonio luminoso*, Palabra, Madrid 2000, p. 237.

<sup>762</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier...*, pp. 85-86.



La antropología de Mounier es una respuesta que incluye la pregunta por el sentido. No aparece de forma directa, pero si algo es la antropología de Mounier es una propuesta de sentido ante cualquier ser humano que se lance a la búsqueda de dicha cuestión. La pregunta por el sentido está detrás de cada párrafo escrito a lo largo de toda su vida.

### 3.1. El concepto de persona

La experiencia del sentido en Mounier pasa por un descenso a la vida. Este descenso compromete y sólo por él se libera. De ahí que, como aprendió de Péguy, las ideas sólo son importantes en la medida en que afectan al drama del hombre.

Pero, ¿qué es la persona para Mounier? Ya en 1934 Mounier quiere dejar expuestos lo que serán los hilos de su antropología<sup>763</sup> y que serán fundamentales para nuestra investigación. La noción de persona presente en Mounier se mueve en la línea de pensamiento apofático<sup>764</sup>, y así se lo escribió a su amigo Jacques Lefrancq:

“Hay una teología negativa de la persona como hay una teología negativa de Dios e indudablemente es la más verdadera”<sup>765</sup>.

De ahí que crea necesario precisar primero lo que la persona no es. Para nuestro autor, en primer lugar, la persona no es sinónimo de *individuo*. Éste correspondería con la dispersión superficial en la vida y la complacencia que se produce perdiéndose en ella, amor narcisista de elementos personales que no interesan a nadie salvo a mí mismo. Fortaleza inexpugnable contra las sorpresas del amor. No sería sino la disolución de la persona en la materia.

Tampoco se trata de la *conciencia* que tengo de ella, de los personajes que represento, de mis deseos, de mis voluntades, mis esperanzas... ¿Eso soy yo? Para Mounier sucedería como si mi persona fuera un centro invisible donde se asienta todo eso pero que no puede caer sobre la mirada de mi conciencia. Y si alguien no quiere verlo allí le está esperando, como residuo de sus análisis y sólo se revelará atendiendo a su vida interior.

---

<sup>763</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria, Obras completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, pp. 211-219.

<sup>764</sup> BOMBACI, N., *Enmanuel Mounier: una vida, un testimonio...*, p. 36.

<sup>765</sup> Carta de abril de 1944, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 897.

La *persona* está por encima de mi *personalidad*, más allá, supraconsciente y supratemporal, unidad dada, no construida, más amplia que mi visión sobre ella, más interior. Se trata, más bien, de una *presencia*. La personalidad es un horizonte histórico y variable donde se sitúa la persona, el resultado de todo un esfuerzo de personalización, corresponde al elemento cultural y ambiental en el que tal persona se desarrolla. La personalidad no es más que un *telos* histórico y variable de la persona, resultante provisional de mi esfuerzo de personalización. La persona, por su parte, es aquel ser que en virtud de su entidad fundamentante posibilita el tránsito de un ideal de personalidad a otro. Resuena aquí la constante distinción entre el *idem* y el *ipse* en el personalismo, que el hombre es el mismo pero no siempre lo mismo. Incluso en su *Tratado del carácter* Mounier vuelve a distinguir entre esa realidad más dinámica, que sería la personalidad, y esa realidad que bajo su movilidad siempre nueva mantiene una arquitectura axial hecha de temas permanentes y de una regla de composición, unificadora de abstracciones verbales, fisiológicas y de todo tipo de acontecimientos<sup>766</sup>. De ahí que el *Tratado del carácter* sea al mismo tiempo un manual de los grados de existencia auténtica: desde las provocaciones del ambiente se va examinando las estructuras de acogida y conmoción y, desde ahí, a través del esfuerzo de realizarse y de actuar, a la afirmación del yo y a la vida espiritual. Todas las virtualidades del psiquismo humano, desde el instinto hasta la mística (recordemos que su tesis doctoral iba a versar en torno a dicha cuestión), son ordenadas y estructuradas con el objetivo de diseñar una figura del hombre para combatir por ella. Conocer a la persona es querer liberarla<sup>767</sup>.

“¿Se ve ahora con suficiente claridad que la persona no es para Mounier el último refugio de la religión o del humanismo contra los asaltos del positivismo, sino, por el contrario, la condición y el instrumento de toda positividad humana, lo que da sentido y consistencia? Diez veces ha dado el alerta contra la tendencia a imaginar la persona como un “transmundo”, lo que quedaría después de haber deshojado las ilusiones de la realidad, siendo así que, por el contrario, es la que da y expresa la realidad”<sup>768</sup>.

---

<sup>766</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter, Obras completas II*, Sígueme, Salamanca 1993, p. 55.

<sup>767</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier...*, p. 89.

<sup>768</sup> *Ibíd.*, p. 90.

Situarse ante la persona es situarse ante un misterio. Aún así, Mounier no se niega a describir esa presencia. La persona es el volumen total del hombre, es el equilibrio entre la longitud, la anchura y la profundidad de las que está tejida dicha persona: lo que sube desde abajo, su carne, lo que la eleva al universal y la que le dirige a la comunión. Es decir, la persona es *vocación, encarnación y comunicación* (como hemos dicho esto es establecido en 1934 en *Revolución personalista y comunitaria*).

Sin embargo, años más tarde, en 1936, Mounier propone una ampliación de los caracteres que acabamos de mencionar<sup>769</sup>. De tres elementos va a pasar a cinco, completando la descripción de ese misterio que resultaría ser en el fondo la persona, pero motivado por la misma cuestión: la persona, el mundo personal, es más rico que el mundo del individuo y, por tanto, nunca es suficiente la constante distinción entre uno y otro. Mounier habla de cinco aspectos fundamentales de la persona:

- *Encarnación y compromiso: persona e individuo.*
- *Integración y singularidad: persona y vocación.*
- *Sobrepasamiento: persona y desprendimiento.*
- *Libertad: persona y autonomía.*
- *Comunión: persona y comunidad.*

Y, definitivamente, en 1949<sup>770</sup>, establece las siguientes estructuras:

- *Existencia incorporada.*
- *Comunicación.*
- *Conversión íntima.*
- *El afrontamiento.*
- *La libertad bajo condiciones.*
- *La eminente dignidad.*
- *El compromiso.*

Mounier fue precisando gradualmente una cierta concepción de la persona, heredada, en su mayor parte, de la teología católica y de la filosofía occidental. Detrás de la evolución en la exposición de las estructuras de la persona reencuentra un esquema

---

<sup>769</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo, Obras completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, pp. 625-636.

<sup>770</sup> MOUNIER, E., *El personalismo, Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, pp. 449-549.

tridimensional, como ha señalado J. Lacroix: exterioridad, interioridad, trascendencia<sup>771</sup>. La persona es un sistema de relaciones fundamentales que la abre al mundo, al prójimo y a Dios. Estos pilares son los criterios fundamentales y radicales, y toda doctrina que no se plegue a esta exigencia constituye, para Mounier, una seria amenaza de alienación. El único tipo de alienación permitida para Mounier en la persona es una alienación consentida a los demás, a los valores y a Dios, como veremos, y es esto lo que hará del personalismo de Mounier una filosofía enfrentada, en este aspecto, a las doctrinas de liberación anarquistas y marxistas.

“La persona está capacitada para afrontar las cosas y los hombres. En la base del ser se encuentran la oposición y la lucha: el diálogo se esfuerza por sublimarlos pero no los destruye. Es siempre arriesgar el ser pero no para perderlo sino para asegurarlo; es salir de uno mismo para convertirse en otro sin dejar de ser uno mismo. El afrontamiento implica la esperanza de transformarse los unos a los otros, los unos para los otros. El hombre lúcido no busca imponer a otro una verdad hecha y concebida como una cosa, sino ponerse al servicio de una verdad que es una vida”<sup>772</sup>.

Pero, y continuamos, ¿podríamos dar una definición de persona? Mounier se atreve, si bien es cierto que no se puede tomar esta designación como una verdadera definición. La persona no es susceptible de definición rigurosa, no es la experiencia inmediata de una sustancia, sino la experiencia progresiva de una vida, como veremos, una vida personal vivida desde la libertad. La persona es lo no objetivable. Para Mounier, del mismo modo que para Marcel, esta no objetivación de la persona surge para eludir la cosificación de lo mismo y reducirla a objeto.

“La persona no es “algo” que se encuentra en el fondo del análisis ni una combinación definible de caracteres. Si fuera una suma, sería inventariable: justamente es el lugar de lo no inventariable (Marcel). Si fuera inventariable sería determinable: pero es el lugar de la libertad. Es una

---

<sup>771</sup> LACROIX, J., “Un testimonio y un guía: E. Mounier”, en *Presencia de Mounier*, Nova Terra, 1966, p. 35.

<sup>772</sup> *Ibíd.*, pp. 37-38.

presencia más que un ser (un ser ostentoso), una presencia activa y sin fondo”<sup>773</sup>.

La persona no es un objeto que conociéramos desde fuera, como los demás. Es la única realidad que conocemos y que hacemos al mismo tiempo desde dentro. Presente por doquier, en ninguna parte nos es dada, más fácil de hacer sentir que de explicar, es recubierta por Mounier de efusión y de dulzura, de ternura y superación<sup>774</sup>. Es más voluntad de aspiración que de organización, es una realidad propuesta, una tarea, es una “conquista perpetua” (Lacroix), voluntad de aspiración que desenclaustra a la persona de sus propias limitaciones e insuficiencias. De ahí que para Mounier resulte insuficiente una metafísica del ser para recoger toda la riqueza y dinamismo de la persona. Frente a Maritain, referencia inmediata para los personalistas, el cual concibe la persona como subsistencia, con lo que se hace totalmente incomunicable, Mounier destacará su apertura. Tal y como señaló Luís A. Aranguren, el personalismo rechaza la metafísica del ser heredada de la definición de Boecio. Incluso Mounier prefiere hablar de *condición humana* más que de *ser* o *naturaleza*. Con este término se expresa de una forma más adecuada el papel de la subjetualidad, entendida como corporal-relación<sup>775</sup>. Interpretan la opción de Maritain, en línea tomista, como una reclusión ontológica de la persona en sí misma. Mounier, igual que Lacroix, priorizará la historia, la voluntad de aspiración, frente a la de organización<sup>776</sup>. La persona constituye un verdadero centro de orientación del universo objetivo, una experiencia extática que moriría de asfixia si no fuera por dicha capacidad. Es poder de creación y de afrontamiento, encarna valores que sin él no existirían, es por su compromiso pero es más que sus compromisos, es la relación con lo absoluto lo que en el interior del compromiso preserva a la persona en situación de diálogo<sup>777</sup>.

Tal y como expresará en su *Tratado del carácter*, ningún esquema podrá agotar el secreto de cada psiquismo individual porque más allá de la conciencia está la trascendencia personal. Verdaderamente se trata del *homo absconditus*<sup>778</sup>. La persona es el hogar de la libertad, de ahí que ninguna noción ni ninguna definición puede sustituirla, de ahí que siempre permanezca oscura. La persona no es un objeto. Nada que

---

<sup>773</sup> MOUNIER, E., *El personalismo, Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 486.

<sup>774</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier...*, p. 88.

<sup>775</sup> DOMINGO MORATALLA, A., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid 1985, p. 99.

<sup>776</sup> ARANGUREN, LUÍS A., *El reto de ser persona...*, p.73.

<sup>777</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier...*, p. 88.

<sup>778</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter, Obras completas II*, Sígueme, Salamanca 1993, p. 68.

expresarse a la persona la agota, es indefinible porque definir es delimitar. Ateniéndonos a esto exponemos la definición propuesta por Mounier:

“Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación”<sup>779</sup>.

El sentido de la definición es metafórico. Siguiendo de cerca a Scheler, Mounier destaca junto a la trascendencia, la naturaleza y el prójimo, la consideración de la persona hacia un mundo de valores. Es evidente, como ha señalado Carlos Díaz<sup>780</sup>, que no cumple con las reglas clásicas de definición *per genus et differentiam*, pues para Mounier el hombre no queda definido con su consignación de “animal racional”, por cuanto ambos de algún modo son términos excluyentes, amén de que en sí mismos considerados no dicen apenas nada, viciados como están. Dado, pues, que la persona es un género supremo que incluye todo tipo de diferencias especificantes, no hay más remedio que definir por aproximación, y eso supone la *definición* propuesta por Mounier.

A simple vista, al hablar de “subsistencia” y de “independencia”, parece aproximarse al *rationalis naturae individua substantia* de Boecio. Pero, Mounier, según Carlos Díaz y en oposición a C. Moix, no pertenece a la tradición sustancialista como Boecio, algo que ya hemos señalado más arriba. Así, al distinguir la Escolástica a las sustancias en completas e incompletas (hombre, cuerpo-alma), o cuando distingue entre la sustancia completa meramente en cuanto a la sustancialidad (sin constituir un individuo completo dentro de una especie, puede subsistir por sí misma aun separada de la com-parte sustancial, el alma humana) y la sustancia completa que además lo es por razón de la especie (además de subsistir en sí no tiene que unirse con otra para formar una naturaleza específica, siendo por ello principio primero de todas las operaciones propias de la especie, el hombre entero), cuando hace estas divisiones, repetimos, está afirmando la permanencia de un sustrato, que justamente se niega a la sustancia

---

<sup>779</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 625.

<sup>780</sup> DÍAZ, C.- MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual...*, p. 18.

incompleta tanto en razón de la especie como en razón de su sustancialidad, como es el cuerpo humano. Y cuando Santo Tomás define la hipóstasis como “*distinctum subsistens in natura rationali*”, no está sino insistiendo en la antedicha sustancialidad con matices alarmantes: autonomía e incomunicabilidad, por cuanto si la sustancia primera o individual es completa tanto en razón de su sustancialidad como en razón de su especie, y además es autónoma en su ser y en su obrar, amén de absolutamente incomunicable en su ser, sólo entonces se da la hipóstasis personal<sup>781</sup>. Un ser que fuera comunicable, de algún modo heterónomo, no sería subyacente en el sentido exigido por la sustancialidad, cuestión en relación íntima con el concepto de “naturaleza”, del que no es la sustancia sino la expresión más esencial. Lo natural es lo sustancial, lo sustancial es lo autónomo, lo autónomo es lo humano, siendo el hombre el paso más alto y solemne en la doctrina sustancialista.

Pero el concepto de “ser” en Mounier es distinto. Nada de naturaleza humana expresión de clausuras. En su lugar el término *condición humana*, que ya hemos señalada más arriba, asume mejor el papel de la subjetualidad, entrando en la vía ancha de la fenomenología heterodoxa, en línea de la subjetualidad corporal-relacional; igual que para el tomismo el cuerpo humano era una sustancia incompleta, para el personalismo la carne es elemento imprescindible de los actos cognitivos. Donde la tradición escolástica veía una perfección (en la incomunicabilidad) delata Mounier una de las grandes taras de la historia de la filosofía. Mounier postula la apertura mutua de los sujetos *cárnicos* (“inteligencia cárnica”), no sólo carnales. No hay carne que no sea cuerpo. Nada más lejano a Mounier que el sujeto trascendental neokantiano, puro sujeto lógico y, por tanto, *contradictio in adiecto*. En este sentido hay que entender el “...ser constituido como tal por una forma de subsistencia e independencia en su ser” de la definición mouneriana<sup>782</sup>.

Leo Braegger achaca a Mounier que sin sustancia no puede haber existencia, por tanto el paso de un yo no sustancial a la sustancia entendida como subestante independiente en su ser y de ésta al valor carecería de sentido. Donde no hay sustancia no hay independencia ni arraigo, ni valor, sino puros entes de razón. Si algo se “desustancializa” se corrompe<sup>783</sup>.

---

<sup>781</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>782</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>783</sup> *Ibíd.*, p. 23.

Pero a Mounier no alcanza tal ataque. Para él la persona es un yo parcial (personalidad) que tiende a ser persona. Ésta es autárquica y permanente dentro de sus cambios, segura; aquélla heterónoma y variable, frágil. Pero aún así, una vez “personalizada” la persona, no resulta inamovible: es una tensión sin sustrato, agotamiento intencional que la conforma como una estructura siempre en devenir. No una tendencia insatisfecha, sino intencionalidad operante pese a su reconocida parcialidad, que genera justamente la tensión dialéctica persona-personalidad.

Es así como la persona tiende hacia los valores. El valor es el *telos* del ser personal. Entenderíamos mal el valor si prescindimos de una persona valorante, si se prescinde de carne intencional (dirá Merleau- Ponty). El valor trascendido no deja de ser inmanente, porque encarnándose en una persona es inagotable, y no por encontrarse encerrado en la finitud humana, sino precisamente porque su riqueza es tan dinámica intensivamente y tan amplia extensivamente, que sólo podría ser atribuido a Dios, pero no a cualquier Dios, sino a un Dios personal con capacidad de reintegrar y de subsumir estas relaciones. Si la persona pretende reflejar el universo, Dios sería Persona total (Theillard) en una sociedad que aspira a ser persona de personas, recobrando en su rostro la autoconciencia reconocitiva.

Difícil sería que un transpersonalismo logicista pudiese suplantarse el *incarnatus est* intencional. Si la persona no es “mónada”, si no “so-porta” nada, es porque consiste en relacionarse, y sólo así tendría sentido la afirmación de Braegger de que Mounier “excluye a la persona de la sustancia”<sup>784</sup>.

Otra interpretación ha sido la de Adam Schaff, según el cual hay en el personalismo todo un estatuto ontológico, frente a Braegger, es decir, una concepción sustancialista donde la infraestructura personal sustancial sería el individuo físico somático, y la superestructura personal anímica sería la persona individual. Pero en Mounier no hay superposición de dos sustancias cada cual cerrada respecto a la otra. En virtud a la procesualidad antes aludida no hay más que una sola realidad total, el espíritu encarnado o carne espiritualizada. Schaff no acierta al afirmar que el marxismo hace al hombre más social cuanto más individual se vuelve mientras que el personalismo utiliza la libertad del hombre para cerrarlo más en su individualidad. Resulta difícil afirmar esto si se lee despacio a Mounier: las condiciones de la singularidad se hacen

---

<sup>784</sup> *Ibíd.*, p. 24.



condiciones de la vida personal, y la sustancialidad egoística desaparece a favor de la relación intencional, categoría constitutiva de las demás<sup>785</sup>.

Así pues, la persona es experiencia de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se conoce como movimiento de personalización. Nadie está obligado a ello pero quien lo lleva a cabo despierta a los dormidos y a la humanidad del sueño que los aletarga (siempre el aspecto liberador de la filosofía de Mounier). Quien se niega a ello pierde el sentido de la vida personal igual que se pierde la sensibilidad de un órgano. En esta aventura estamos embarcados porque pensamos que Mounier lo consiguió.

Mounier siempre insistió en que la persona no puede imaginarse a la manera de un contenido, de una identidad abstracta, no se puede definir, sino que surge y se expone. No se trata de una sustancia detrás de los fenómenos sino una existencia creadora de existencia en y por el fenómeno. No se afirma fuera del hombre o por separado del otro, sino contra el mundo de lo impersonal, el mundo del “se”, el mundo de la irresponsabilidad, de la huída, de la diversión, de la ideología y de la charlatanería, en el mundo de la afirmación, de la responsabilidad, de la presencia, del esfuerzo y de la plenitud. El hombre no puede forjar su compromiso con el aislamiento y la evasión sino con la lucha y el servicio activo<sup>786</sup>.

Su idea profunda: el hombre no es una naturaleza ni siquiera ontológica sino historia que se realiza partiendo de una naturaleza. Está constantemente proyectada ente un mundo interior, donde se repliega, y otro exterior en donde se da: es un centro centrífugo (H. de Lubac), perpetua conversión<sup>787</sup>. Él mismo la denomina “presencia abierta” porque condición humana, para él, no significa ausencia de esencia o finalidad. Negar la permanencia del hombre bajo la diversidad de rasgos es dejar el camino libre a la inhumanidad, acceder a todos los crímenes, aun cuando no los cometan las propias manos. Mounier no quiere de la persona una imagen anquilosada, de ahí su denominación como “presencia abierta”. Ya hemos dicho que no es una experiencia inmediata de una sustancia, sino la experiencia progresiva de una vida, una vida personal.

Mounier, entonces, parece ocupar una posición intermedia entre el tomismo y el existencialismo. Para él, como para Scheler, la persona es un centro de actos, esa

---

<sup>785</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>786</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?*, *Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 228.

<sup>787</sup> LACROIX, J., “*Un testimonio y un guía: E. Mounier*”..., p. 22

actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión de la que hemos hablado, presencia más que ser<sup>788</sup>.

Sólo una cosa más, algo que ha sido nuestra pasión y por lo que nos encontramos donde hemos llegado:

“La persona no es una célula, ni siquiera social, sino una encrucijada de donde arrancan todos los caminos del mundo”<sup>789</sup>.

Es más, nada puede repugnar más a Mounier que la predilección, hoy en día tan común, por un aparato de pensamiento y de acción equivalente a un distribuidor automático de soluciones y consignas que apagan constantemente la *inquietud* y el *riesgo* en la persona. Allí donde todo se organiza nada se crea ni se juega la aventura de una libertad responsable. El mundo se convierte en una guardería<sup>790</sup>.

Pero una cosa es negarse a las definiciones, cosa que Mounier hizo advirtiendo de la limitación de toda definición, y otra es negarle toda estructura y esencia, como bien reprochó al existencialismo el mismo Mounier. Desde su concepto de persona, el personalismo de Mounier y sus seguidores afirma la unidad de la humanidad en el espacio y en el tiempo y se opone a la discontinuidad absoluta entre las libertades (Sartre) o entre las civilizaciones (Malraux).

Todo lo anterior nos ha servido como punto de partida para pasar a analizar los elementos de la persona más relacionados con nuestra cuestión de todos los que elaboró Mounier en sus tres diferentes listas que señalábamos más arriba.

### 3.2. Persona y vocación

La persona, en la antropología de Mounier, está obligada a trascenderse, a superarse, de ahí que la persona esté obligada a descubrir su *genium*, su *vocación*, y después guardarles una fidelidad sin quiebras, ya que en esa vocación el hombre descubre una llamada hacia un destino siempre más alto<sup>791</sup>, una llamada a llegar a ser lo que se es, en lenguaje de Marcel, y que tanto influyó en Mounier. El hombre no sería un hombre desolado y aislado, esa sería la gran mentira introducida en la cultura de Occidente. Al contrario, es un hombre rodeado, arrastrado, llamado.

---

<sup>788</sup> MOIX, C., *El pensamiento de E. Mounier...*, p. 134; p. 139

<sup>789</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?*, *Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 197.

<sup>790</sup> MOUNIER, E., *El personalismo*, *Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 452.

<sup>791</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Charles Péguy*, *Obras completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 97.

“... no hay más criterio que un criterio de conciencia y vocación que se pronuncia en el secreto del corazón.

La regla general... es esta: no sacrificar nunca una posibilidad interiormente asegurada de vocación espiritual a un cálculo de medios si, entre todas las prudencias requeridas para asegurar la autenticidad de la voz interior, se afirma como una voz del ser más. “Haz lo que debes, pase lo que pase”. Esto está mal dicho, pues se trata, mucho más que de “deber”, de crecimiento de la vida y el amor en el mundo. Pero con este correctivo esta fórmula lo dice todo y no hay que disminuir nada del “pase lo que pase”, ni templararlo con un “hasta cierto punto”...” (A su padre)<sup>792</sup>.

En este sentido es cada persona la que hace su destino, nunca otra persona en su lugar o una colectividad. Y en este sentido la persona es un absoluto respecto a cualquier otra realidad material o social, incluso de cualquier otra persona humana: jamás puede ser considerada como parte de un todo (familia, clase, Estado, nación, humanidad). De ahí su llamada de atención:

“Toda la estructura legal, política, social o económica no tiene otra misión última que asegurar en primer término a las personas en formación la zona de aislamiento, de protección, de juego y de ocio que les permitirá reconocer en plena libertad espiritual esta vocación; a continuación, ayudarlas sin violencia a liberarse de los conformismos y de los errores de orientación; finalmente, darles mediante la disposición del organismo social y económico los medios materiales necesarios para conceder a esta vocación su máximo de fecundidad. Hay que precisar que esta ayuda es debida a todos sin excepción; que no debería ser más que una ayuda discreta, dejando al riesgo y a la iniciativa creadora todo el campo necesario, Sólo la persona encuentra su vocación y hace su destino. Ninguna otra persona, ni hombre ni colectividad, puede superar esta carga. Todos los conformismos privados o públicos, todas las opresiones espirituales encuentran aquí su condenación”<sup>793</sup>.

---

<sup>792</sup> Carta del 11 de marzo de 1943, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 881.

<sup>793</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 630.

¿De dónde arranca la vocación del hombre? Dicha vocación es una devoción constante a esos tres elementos que hemos mencionado y que constituyen la persona: bajo él, la materia a la que debe llevar la chispa divina; a su lado, la sociedad de los hombres y cuyo amor debe atravesar; por encima de él, la totalidad del espíritu que se ofrece a su acogida y le empuja más allá de sus limitaciones. A estos tres elementos está constantemente referida la vocación humana.

“En mí se anudan las cifras entrelazadas de un destino opresor y de una vocación que es un desafío lanzado a todas las fuerzas del mundo. Pero esta vocación no puede abrir su camino más que en este cuerpo, esta familia, este medio, esta clase, esta patria, esta época. Yo no soy un “cogito” ligero y soberano en el cielo de las ideas, sino este ser pesado cuyo peso reflejará sólo una pesada expresión; yo soy un yo-aquí-ahora; será preciso tal vez hacerlo más pesado aún y decir: un yo-aquí-ahora-como esto-entre estos hombres-con este pasado”<sup>794</sup>.

Esta dimensión, más la de la interioridad y la trascendencia son las dimensiones esenciales de la persona, y todo lo que ignore cualquiera de esos elementos significará una caída en el materialismo<sup>795</sup>. El personalismo trata el destino del hombre bajo todas sus dimensiones: material, interior y trascendente.

“Mi persona es en mí la presencia y la unidad de una vocación intemporal que me llama a superarme indefinidamente a mí mismo, y opera, a través de la materia que la refleja, una unificación siempre imperfecta, siempre recomenzada, de los elementos que se agitan en mí. La misión de todo hombre consiste en descubrir progresivamente esa cifra única que marca su lugar y su deber en la comunicación universal, y en consagrarse, contra la dispersión de la materia, a ese reagrupamiento de sí”<sup>796</sup>.

---

<sup>794</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 208.

<sup>795</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria, Obras completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 185.

<sup>796</sup> *Ibíd.*, p. 212.

Superación de sí mismo en una vocación intemporal que incluye un reordenamiento de sus elementos en una unidad que trasciende, sin olvidar, lo material y lo externo a la propia persona. Nunca olvidará Mounier esta dualidad, aunque la veremos más despacio en el siguiente apartado.

“Hay en nosotros, según Pascal, un movimiento para ir cada vez más lejos. Pero como todo impulso, tiende a caer por su misma inercia si no recibe del exterior el empuje que le impulsa a sostenerse... A cada uno de nosotros se nos pide la virtud que no hemos elegido, el acontecimiento que altera nuestros planes y solicita nuestra aceptación, la ocasión que se presenta, esta persona que pasa, este temperamento tan distinto al nuestro con el que debemos construir una vida de amistad o de matrimonio, todo lo que nos empuja fuera y más allá, más allá incluso de nosotros mismos...”<sup>797</sup>.

La vocación de la persona se va concretando en un diálogo entre su interior y su exterior y, seguidamente, una reorganización de todo lo externo por parte de su interior. De ahí que la vocación de ser persona no tiene nada que ver con la búsqueda de la propia personalidad. Ésta desconoce el infinito que incluye ser persona, reivindica sólo lo finito, es crispación de finitud<sup>798</sup>. Mounier siempre recordó que la tarea del personalismo era llevar al hombre entero hasta lo más eterno de sí mismo, a ese punto de lo actual donde se forma el porvenir del hombre; asegurar la permanencia del hombre estando atentos a lo que dura<sup>799</sup>. Frente al *individuo*, pura dispersión, la persona es integración.

“La persona es una potencia de envergadura infinita. No está hecha para inspirar sistemas mediocres de garantía contra la grandeza”<sup>800</sup>.

---

<sup>797</sup> MOUNIER, E., “L’Étranger”, *Aux Davidées*, en BOMBACI, N., *Enmanuel Mounier: una vida un testimonio...*, p. 42.

<sup>798</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 215.

<sup>799</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?*, *Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 261.

<sup>800</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 643.

Está más allá de la personalidad. Unificación progresiva de todos mis actos, personajes y situaciones, esto es la persona. La persona es un movimiento de concentración y recogimiento. No es unificación abstracta:

“... es el descubrimiento progresivo de un principio espiritual de vida que no reduce lo que integra, sino que lo salva, lo realiza al recrearlo desde el interior. Este principio creador es lo que nosotros llamamos en cada persona su vocación. Que no tiene como valor primario el de ser singular porque, aunque caracterizándole de manera única, acerca al hombre a la humanidad de todos los hombres, Pero, al mismo tiempo que unificadora, es singular por añadidura. El fin de la persona le es así, en cierto modo, interior; es la búsqueda ininterrumpida de esta vocación”<sup>801</sup>.

La actividad de la persona es libertad y constante conversión a la unidad de un fin, de ahí que la persona sea un ser cuyo valor no puede ser superado por ningún otro valor, ni ocupación que esté por encima de la ocupación de su vida interior (aunque ya veremos qué es la interioridad en Mounier, no tiene nada que ver con un *interiorismo exclusivo*). Esa vida interior no es sino un esfuerzo por alcanzar, atravesando las apariencias y las acciones de su yo superficial y consciente, esa vocación profunda, la cifra incommensurable que está por encima de él y que da la medida a su vida en su totalidad<sup>802</sup>.

“Esta unidad no es la identidad muerta de la roca que ni nace, ni cambia, ni envejece. No es la identidad de un todo que se abraza en una fórmula; de los abismos de lo inconsciente, de los abismos de los subconsciente, del surgimiento de la libertad, mil sorpresas vuelven a cuestionarlo sin cesar. No se me presenta ni como algo dado...ni como pura adquisición. No es evidente: pero tampoco lo es a primera vista la unidad de un cuadro, de una sinfonía, de una nación, de una historia. Es necesario descubrir en sí, bajo el fárrago de las distracciones, el deseo mismo de buscar esta unidad viviente, escuchar largamente las sugerencias que nos

---

<sup>801</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo, Obras completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 630.

<sup>802</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 271.

susurra, experimentarla en el esfuerzo y la oscuridad, sin estar jamás seguro de poseerla. Se asemeja, más que nada, a una llamada silenciosa, a una lengua en cuya traducción se pasaría nuestra vida. Por eso el término vocación le conviene más que cualquier otro...

Porque el incesante descifrar, por una persona, de su vocación, quiebra incesantemente toda mira más cercana –interés, adaptación, éxito–, se puede decir en este sentido que la persona es la gratuidad misma, aunque cada uno de sus actos esté comprometido y consagrado. Es lo que en un hombre no puede ser utilizado... La unidad de un mundo de personas sólo puede obtenerse en la diversidad de las vocaciones y la autenticidad de las adhesiones”<sup>803</sup>.

Y ligada a esa vida interior la llamada permanente de la vocación implica una actitud permanente de ruptura con todo lo que pueda ahogar su voz o desviar su sentido. Pide esa atención del corazón, ese hábito de recogimiento, que educa la virtud natural y sobrenatural del silencio a fin de que uno se acerque a ese *intimius intimo meo*, “a este corazón inaccesible de mi corazón”<sup>804</sup>. Para Mounier un alma excesivamente exteriorizada es un alma endurecida y cerrada, mientras que un ser recogido conoce y lleva en él la altura, la anchura y la profundidad que le fundan.

“Cuanto más alta es la calidad de nuestra vida personal, más ampliamente abre sus abismos la soledad”<sup>805</sup>.

Pero nada de espiritualismos aislacionistas, como ya hemos insistido anteriormente. Recogimiento y apertura van de la mano. Será en esta existencia personal donde el hombre encuentra en su corazón el amor, y no se encontrará a sí mismo sino perdiéndose en él.

“Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiendo de nuevo...”<sup>806</sup>.

---

<sup>803</sup> MOUNIER, E., *El personalismo, Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 490.

<sup>804</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, pp. 873-874.

<sup>805</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 642.

<sup>806</sup> MOUNIER, E., *EL personalismo, Obras completas III*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 490.

Se trata del descubrimiento del *Tú*, no de instinto social ni de solidaridad, para la formación de un nosotros en donde radicará el verdadero lazo social. Lo veremos más detenidamente a su debido momento, pero esto nos recuerda que ninguno de los elementos definidores de la persona puede ser analizado de forma aislada. Mounier hablará de que la persona está hecha para el desarrollo de una vida interior en el seno de una vida comunitaria<sup>807</sup>. La vocación del hombre es personalizarse sobrenaturalmente personalizando el mundo, plenificarse plenificando de ese sobrenatural al mundo.

“... su pan cotidiano no es penar, o divertirse, o acumular bienes, sino crear, hora a hora, en torno a ella (a la persona) el prójimo”<sup>808</sup>.

Pero no podemos olvidar nuestra obligación a destacar también la relación de la vocación del hombre con el entorno. El materialismo, según Mounier, no veía el entorno sino como escena, pero sólo como almacén de tablas. Ese materialismo fue el que siempre reprochó al marxismo: por un lado no daba salida alguna en su organización del mundo a la forma última de la existencia espiritual de la persona ni sus valores propios, que son la libertad y el amor; además, la dominación de las fuerzas de la naturaleza no es ni el medio infalible ni el medio principal para el hombre de realizar, ni siquiera de descubrir, su vocación<sup>809</sup>. Queda aquí la marca del anarquismo y del cristianismo en Mounier.

El individualismo, por su parte, no veía más que personales reducidos a sombras que no están en ninguna parte y no hablan con nadie. Pero a ambos se les escapa el misterio humano. No basta con hablar de simbiosis en el caso del hombre y su entorno. El intercambio adquiere en él una aceptación iluminada y selectiva y, más tarde, respecto a lo que es aceptado, una afinidad y una fidelidad vividas. El hombre es el primero en reconocer su entorno como un amigo predestinado y lo afronta como se afronta también el amor. Le rinde homenaje, incluso cuando lucha por vencer sus inercias; lo consagra, como consagra el campesino su tierra y como consagra el dolor el enfermo que hace de su enfermedad o el vencido que hace de su derrota un entorno de victoria. Por todo esto Mounier puede afirmar la “pertenencia” del hombre a su

---

<sup>807</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 292.

<sup>808</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo, Obras completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 889.

<sup>809</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, pp. 614- 617.



entorno<sup>810</sup>. El hombre está llamado a tomar posesión también de su espacio. O expresado de manera más bella:

“La mano que se posa es un signo sensible de su vocación”<sup>811</sup>.

De ahí que Mounier, en sintonía con Marcel, proclame que este esfuerzo es, en el fondo, un compromiso creador, un acto de creación, en el que la voluntad se pone primero al servicio de las voces interiores. Y si hablamos de espíritu en el hombre, de un destino espiritual, con más motivo podemos hablar de la evidencia de que él pueda fecundar el mundo constantemente con el milagroso fruto de su creación.

Sin embargo, en el mundo del *individuo*, el mundo del “se” heideggeriano, se comete el mayor pecado contra la persona: el abandono de este conocimiento y de esta responsabilidad.

“Yo peco contra la persona cada vez que empujo a un hombre vivo a identificarse con una de sus funciones, o cuando me comporto con él como si de hecho se redujera a eso... sin plantearme la cuestión de la vocación espiritual que le pertenece a través y más allá de tantos cuidados y seducciones... En una palabra, peco contra la persona cada vez que actúo como si desesperase de un hombre, bien sea porque, sin poder, le excomulgo de las más altas virtudes del hombre, bien porque lo reduzco al estado de objeto o instrumento”<sup>812</sup>.

Un aspecto de la vocación que Mounier no olvida y que tiene que aparecer en nuestro trabajo, porque es el motivo de nuestro estudio, es el referido al sufrimiento como parte esencial de la existencia y, por tanto, de la vocación del hombre:

“Mi vocación puede ser el desarrollo de mis talentos naturales, de mis iniciativas incluso espirituales, y puede estar también en su fracaso temporal, porque, a decir verdad, una vocación es inimaginable en perspectiva cristiana que no integre algo de la grandeza del fracaso, no

---

<sup>810</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 82.

<sup>811</sup> *Ibíd.*, p. 554.

<sup>812</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 859.

compensado en heroísmo verbal y en lirismo interior sino orgánicamente transfigurado en ofrenda. No es como una Idea totalmente acabada que no tendrá ya más que descifrar y realizar, sino que trasciende mi existencia como lo eterno trasciende lo temporal y, no obstante, anudada sobre el misterio de la libertad, está modelada muy realmente por mí mismo en colaboración con la intención divina... El último trazo no le será dado más que por el acto de mi muerte”<sup>813</sup>.

### **3.3. Encarnación y compromiso**

#### **3.3.1. Persona: ser encarnado**

“Queremos salvar al hombre devolviéndole la conciencia de lo que es. Nuestra tarea capital es encontrar de nuevo la verdadera noción de hombre... Estamos de acuerdo en establecerla en la supremacía del espíritu. Nuestra primera mirada la del hombre, una mirada de amor. Nada es más contrario a la complacencia y al duro pesimismo: es hora de liberar al heroísmo de la amargura y a la alegría de la mediocridad”<sup>814</sup>.

El ser personal no deja de ser motivo de admiración y reverencia constante para Mounier. Su realidad, sus posibilidades, se trata de una maravilla en constante dinamismo y exigencia, de constante riqueza y trascendencia.

“Cuando veo el final de mis actos me asombro de que las cosas nazcan bajo mis dedos, bajo estos dedos opacos. ¿Es verdad que, a pesar de todo, pueden crear vida?” (A Paulette Leclercq)<sup>815</sup>.

Mounier sitúa la grandeza de la persona en su espíritu, pero la vida espiritual no es para él ni para sus compañeros ningún tipo de justificación, ni una brillante bandera,

---

<sup>813</sup> *Ibíd.*, p. 873.

<sup>814</sup> MOUNIER, E., “Resumen del prospecto que anunciaba la publicación de *Esprit*”, en *Correspondencia...*, p. 554.

<sup>815</sup> Carta del 8 de febrero de 1933, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 545.

ni la tibieza pasajera de unas palabras, sino una dimensión interior inalterable que es su razón de ser y su razón de obrar<sup>816</sup>.

En el espíritu descansa el edificio filosófico de Mounier. En él, de acuerdo con Bergson, se da lo continuo, está hecho para adivinar los valores que ningún fulgor señala, el pensamiento bajo las palabras, la belleza no inscrita en ninguna guía, así como el desorden con apariencia de orden, da cohesión al universo atrayendo al conjunto. Resulta tan importante para él que, a través de su obra, no deja de recordarnos constantemente que al punto al que se dirigen las más altas miras del hombre es la realización espiritual de dicho hombre.

“Efectivamente, la filosofía no ha descubierto en nuestra época la supremacía de lo espiritual: quiero decir una supremacía encarnada que llega a sus últimas consecuencias. Unas pretensiones tan peligrosas caen lejos de sus preocupaciones. Precisamente porque la filosofía olvida demasiado la supremacía de lo espiritual, queremos nosotros reanimar el milagro.

Al ponernos al servicio del espíritu y al decirlo, afirmamos un prejuicio, y el más radical de todos, pero que no se ignore que es el único prejuicio que conduce a la universalidad...” (A Francisque Gay)<sup>817</sup>.

De ahí que siempre que se produzca una degeneración del hombre no sea sino una degradación espiritual.

“Esta dispersión, esta disolución de mi persona en la materia, este influjo en mí de la multiplicidad desordenada e impersonal de la materia, objeto, fuerzas, influencias en las que me muevo, es lo que en primer término llamamos individuo”<sup>818</sup>.

Ya hemos hablado de esta distinción entre individuo y persona que constantemente está presente en el discurso del personalismo. Mientras que el *individuo* es movimiento de dispersión, la *persona* es movimiento de concentración. No hay

---

<sup>816</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 469.

<sup>817</sup> Carta del 2 de junio de 1932, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 544.

<sup>818</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 627.

ninguna parte de nuestro ser que no esté materializada, pero la persona, como encarnada, trasciende la misma carne. En este sentido, sólo una metafísica que trascienda lo biológico puede responder a las exigencias del personalismo.

Mounier siempre mantuvo la jerarquía en los órdenes del ser, de ahí que antes haya hablado de una supremacía de lo espiritual, pero supremacía encarnada. Mounier recoge de Péguy la belleza de lo “carnal” por su atención al mundo, por su diligencia en el testimonio de sus palabras, por el deseo de transfigurar indefinidamente a medida que integra<sup>819</sup>. En ningún momento quiere olvidar la intrínseca unidad que se da entre ambas dimensiones.

“¿Cómo concebir la acción que es propia de nosotros, que apelamos a lo espiritual?... No hay verdadera espiritualidad sin jerarquía y purificación constante de los grados inferiores a los superiores. La vida es más espiritual que lo inanimado, pero lo espiritual, desde que se vive, no es ya la vida (el arrojo, el vigor, el impulso), es algo más alto, y así sin interrupción. Si no se establece en él esta exigencia de purificación, todo movimiento espiritual, a fuerza de integrar sin distinguir, se viene abajo por los pies...” (Carta a Georges Izard)<sup>820</sup>.

Entendido esto, Mounier afirma que sólo el espíritu es causa de todo orden y de todo desorden, dependiendo de su iniciativa o de su abandono. En este caso, en el abandono, habría una evasión del espíritu llevando una vida artificial de exiliado<sup>821</sup>. Al hablar Mounier de “vida artificial” ya nos está diciendo que todo tipo de espiritualismo que no cuente con la materia no será sino algo ajeno a una antropología que englobe todos los aspectos humanos. Siempre fue crítico Mounier con el espiritualismo que rechazan la encarnación y el compromiso a la vez que el misterio.

Del mismo modo que no procura un espiritualismo desencarnado, ni un racionalismo de la idea pura que no interesa al destino del hombre, nuestro autor siempre verá con malos ojos una primacía de lo material, lo cual concluye en un desorden metafísico y moral. Con respecto a los primeros Mounier coincide con los existencialismos en que olvidaron que el espíritu cognoscente es un espíritu existente, y

---

<sup>819</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*

<sup>820</sup> Carta del 6 de septiembre de 1933, en MOUNIER, E., *Correspondencia...*, p. 608-610.

<sup>821</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 177.

por eso no se plantea cuestiones en vano, no busca una verdad impersonal e indiferente a todo, sino como promesa de universalidad viviente, una verdad “que responda a sus aspiraciones, colme sus esperanzas y resuelva sus problemas”<sup>822</sup>. Es necesario que el pensamiento se haga carne, carne de existencia personal. Pero el personalismo no es un existencialismo, porque aprehende los problemas humanos con toda la amplitud de su humanidad concreta: desde la más humilde condición material a la más alta posibilidad espiritual.

Respecto al materialismo, el ser humano es un ser encarnado, pero es en lo material asumido y trascendido por el espíritu donde el hombre encuentra su más plena realización, su vocación. La espiritualidad no consistiría en esquivar lo material, lo instintivo, sino que sería, más bien, sobrepasar lo material, el instinto (del mismo modo que la victoria no se da hasta que no se ha atravesado la resistencia). Dicho instinto es fecundo cuando es recuperado en su fuerza por una impulsión más alta del psiquismo humano y deja de ser una fuerza impersonal y brutal (no es cuestión de ignorar que de sus instintos más primarios el hombre es incluso capaz de hacer delicadas artes: del comer la cocina, de la reproducción el arte del amor, etc.)<sup>823</sup>. El impulso unificador del que hablábamos a colación de la vocación se intuye más fuertemente cuando se toma posesión de esas funciones primarias<sup>824</sup>.

“El espíritu no condena lo menos sino para suscitar lo más”<sup>825</sup>.

Siendo joven Mounier deja ya patente en sus escritos, como en “*Contraires y contradictoires*”, en *Après ma classe*, revista de les Davidées, institución de mujeres dedicadas a la enseñanza con la que colaboró Mounier, su visión respecto a esta cuestión. Allí escribe que quien se libra de identificar el pensamiento con su objeto ve que muchas de aquellas cuestiones que a primera vista parecían profundas contradicciones no son sino afirmaciones contrarias o de puntos de vista distintos. Un ejemplo sería esta famosa contraposición entre lo espiritual y lo material, entre la cual no habría que elegir de modo excluyente. Ambos son términos referidos a una misma realidad compleja<sup>826</sup>. Quien elige de esa forma excluyente y se deja vencer por el

---

<sup>822</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 93.

<sup>823</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 463.

<sup>824</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter*, Sígueme, Salamanca 1993, p. 601.

<sup>825</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 478.

<sup>826</sup> BOMBACI, N., *Enmanuel Mounier: una vida, un testimonio...*, p. 35.

dominio de una o de otra caería en una disociación alienante. Ahí radica la gravedad del error producido en el Renacimiento. Habrá que volver a reunir la materia y el espíritu. Ese es el infatigable empeño de Mounier, la reconstrucción de las arterias que unen las distintas dimensiones de la existencia humana.

Por otra parte, la rotundidad de Mounier no deja lugar a ningún género de duda:

“Y cuando decimos espíritu, decimos espíritu. No un reflejo biológico de justificación o una hipótesis de estructura, sino una realidad a la que ofrecemos nuestra adhesión total, que nos sobrepasa, nos penetra, nos compromete enteramente haciéndonos ir más allá de nosotros mismos”<sup>827</sup>.

Este es el “realismo espiritual”<sup>828</sup> del que habla Mounier. De ahí que la dialéctica revolucionaria de Mounier no sea únicamente una batalla horizontal entre dos fuerzas materiales, entre una fuerza opresora y otra oprimida, sino una dialéctica encerrada en nuestros corazones, una dialéctica que habla de un “desgarro vertical” en el seno de la vida espiritual de la humanidad, esfuerzo espiritual que ha caído sobre sí mismo con tintes de pesadez estéril. De ahí que no será la fuerza la que haga la revolución, sino la luz, el espíritu, soberano de la vida, a él le corresponde la decisión y dar la orden de partida<sup>829</sup>. A él le corresponde porque no tiene nada que ver con un apetito salvaje ni con cierta embriaguez espléndida, sino que consiste, sobre todo, en una ternura<sup>830</sup>. Ternura desgarrada y desgarradora, comprometida y *violenta* porque consiste en el amor.

Es el espíritu el que, instalado en lo absoluto, salta por encima de los obstáculos y se plantea y desea los objetivos ya que en él reside la visión de lo que debe ser y de él depende de que llegue a ser.

“Existe en su inquietud algo de la instantaneidad de la luz.”<sup>831</sup>.

Ya hemos dicho más arriba que la vocación del hombre es una devoción permanente a tres elementos unidos: la materia a la que debe llevar la chispa divina; la

---

<sup>827</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 178.

<sup>828</sup> *Ibíd.*, p. 198.

<sup>829</sup> *Ibíd.*, p. 178.

<sup>830</sup> *Ibíd.*, p. 190.

<sup>831</sup> *Ibíd.*, p. 182.

sociedad de los hombres, a la que su amor debe atravesar para realizar su destino; y, por encima de él, la totalidad del espíritu que le empuja más allá de sus limitaciones. Y también dijimos que para Mounier el materialismo sería renunciar a una de esas tres dimensiones.

El desconocimiento de la materia es la primera forma de materialismo y desconocer la plenitud ínsita en el corazón de la materia es ese materialismo que siempre reprochó Mounier al comunismo, al anarquismo y al capitalismo.

Será preciso resituarse a la materia, con su grandeza y su alma, para que podamos reencontrar el camino. Resituarse sin olvidarla, porque la estrecha relación entre la espiritualidad y la materialidad de la persona hacen que el destino de ésta dependa de las condiciones a las que está sometida dicha materialidad<sup>832</sup>. Su solidez es tal gracias al espíritu del mismo modo que de él recibe su transparencia<sup>833</sup>.

“Sí, la única fuerza creadora (no decimos actuante) es la fuerza espiritual. Todas las demás potencias se revisten y fecundan de lo que toman de ella, pero se esterilizan por el ruido que le añaden y las polvaredas que levantan. Un espíritu lo suficientemente penetrante como para conocer la geografía de las influencias nos daría,..., una imagen inesperada en que casi todas las acciones de los hombres estarían borradas, porque actúan más por lo que son que por lo que hacen. La fuerza no está en el gesto, sino en la presencia sita bajo el gesto y que en ocasiones no lo necesita. Triste tiempo en que resulta necesario subrayar tales verdades comunes”<sup>834</sup>.

Tal y como ha mostrado Nunzio Bombaci podemos descubrir en este aspecto la influencia que sobre Mounier tienen los escritos de Teilhard de Chardin. La expresión de Mounier “universo personal” remite a la de “universo personalizante” de Teilhard. Para los dos autores, la persona se apoya en sus condicionamientos para espiritualizarlos, insertando su finalidad en la materia. Quedará para toda su filosofía la dialéctica entre un movimiento de personalización (concentración sobre sí, descentramiento en los otros, sobrepasamiento en Dios) y de despersonalización<sup>835</sup>.

---

<sup>832</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 628.

<sup>833</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 189.

<sup>834</sup> *Ibíd.*, p. 347.

<sup>835</sup> BOMBACI, N., *Enmanuel Mounier: una vida, un testimonio...*, p. 141.

Pero, por otra parte, sin la materia nuestro impulso espiritual se perdería en el sueño o en la angustia. La materia es un llamamiento a nuestro esfuerzo y promesa constante del mismo modo que mi cuerpo es el principal auxiliar de mi afirmación en el mundo. Ya hemos dicho que la persona es un absoluto pero no el Absoluto. En este momento podemos entender un poco más dicha aserción. La persona no es ese Absoluto porque no se trata de un ser libre de todas las condiciones de servidumbre, de tiempo y de lugar, de ahí que una antropología personalista, como la de Mounier, no sea determinable más que en función de esta situación. Fuera de esta situación se abandona la realidad y, con ella, la eficacia<sup>836</sup>. Nuestro destino es un destino espacial y temporal, de tal modo que aceptar y situarnos en ellos, en nuestro espacio y nuestro tiempo es asegurar la solidez espiritual de cada persona. El hombre es totalmente espíritu de la misma manera que es totalmente cuerpo y la vocación no puede abrirse camino más que a través de este cuerpo, esta familia, esta patria y esta época a las que pertenezco. Yo existo subjetivamente y yo existo corporalmente son la misma experiencia<sup>837</sup>. No puede el hombre pensar en ser y ser sin su cuerpo (ya lo hemos visto en la polémica sobre el concepto de persona). Por medio de él el hombre se expone al mundo, por él el hombre escapa a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de su pensamiento, le arroja fuera de sí a las luchas del hombre. Él me lanza al espacio, me enseña la muerte y me enfrenta a la eternidad. Es el mediador de la vida del espíritu. Y Mounier vuelve a expresar con Marx que “un ser que no es objetivo no es un ser”, pero agregando, como siempre contra Marx, que un ser que sólo fuera objetivo le faltaría el auténtico cumplimiento de su ser: la vida personal<sup>838</sup>. El hombre, continuando con lo anterior, no tiene nada que ver con un “cogito” ligero perteneciente al mundo de las ideas, sino que se trata de un ser pesado, un “yo-aquí-ahora-como-esto-entre estos hombres-con este pasado”<sup>839</sup>. Carlos Díaz, en lenguaje fenomenológico, lo ha expresado afirmando que la relacionalidad de lo sustancial es la formalidad de lo subjetual, su estructura fundamental en Mounier es *intencionalidad corporal*, *intencionalidad dinámica*<sup>840</sup>.

---

<sup>836</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 892.

<sup>837</sup> Mounier deja aquí constancia en una nota bibliográfica la influencia que ejercen sobre él Marcel y Maine de Biran, en *¿Qué es el personalismo?...*, p. 469.

<sup>838</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 469.

<sup>839</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 208.

<sup>840</sup> DÍAZ, C., - MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual...*, p. 27.



“No hay en mí nada que no esté mezclado con tierra y sangre”<sup>841</sup>.

Esto no es ninguna maldición sino que constituye el equilibrio del hombre, y así lo reflejó constantemente en sus escritos. La naturaleza no constituye el mal del hombre, la encarnación no es una caída o una maldición, aunque sí es cierto que es una “ocasión” permanente de alienación. La miseria abruma al hombre tanto como la abundancia y éste está situado en la una y en la otra. Siempre reconoció Mounier al marxismo su razón al pensar que el fin de la miseria material es el fin de una alienación, pero siempre le reprochó que no es el fin de toda alienación, ni siquiera en el nivel de la naturaleza<sup>842</sup>.

Todo lo demás, todo pensamiento que no cuente con esto, es desencarnarse, principio incluso de desequilibrio psicológico como ya expuso más detenidamente en su *Tratado del carácter*.

En este terreno, en el psicológico, subrayó Mounier la importancia del hombre en su entorno. Pero por sí mismo el entorno no da forma al mundo humano. Cuando las influencias del entorno llegan a convertirse en *experiencias* vividas por el hombre es cuando se produce la transformación de *pertenencia* a *encarnación*, que hace de todo el medio humano, “desde los humores y la sangre hasta el cielo estrellado por encima de nuestras cabezas” carne viviente. De ahí que también la relación del hombre con su entorno es una asunción, una elevación. Y es que para el hombre no sólo hay cosas, ni carne que no sea cuerpo, ni hombre “que sea sólo un extraño”<sup>843</sup>. El hombre no puede quedarse en mero dominio de los objetos sino que ha de conseguir esa elevación. Los que han afirmado ese dominio más autoritario sobre las cosas las han vaciado de la ternura y el respeto humanos. Los objetos han dejado de ser para ellos *presencias*, *llamadas*, *connivecias* *intercambiadas entre ellos y nosotros*. Un hombre “extraviándose hacia el mundo”, un mundo turbulento de llamadas hacia el hombre y que le exige exploración: ahí radica el equilibrio viviente<sup>844</sup>. El repliegue de la conciencia sobre sí misma ya conlleva una desadaptación que es perjudicial para el hombre.

---

<sup>841</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 463.

<sup>842</sup> Por ejemplo en *¿Qué es el personalismo?...*, p. 464.

<sup>843</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter*, Sígueme, Salamanca 1993, pp. 84 ss.

<sup>844</sup> *Ibíd.*, p. 340.

De ahí que la profundización de cada uno hasta los principios que nos hacen ser lo que somos, personas, estamos obligados a realizarla a través de dos caminos entrelazados: la contemplación y el trabajo.

“La contemplación progresiva del hombre, por otra parte, es también un trabajo sobre una materia, y sin él se deslizaría a la facilidad”<sup>845</sup>.

De ahí que el trabajo, para Mounier, siendo un ejercicio natural, aunque penoso, ha de ir siempre acompañado, como todo acto, de un gozo esencial. Este gozo surge de saber que el trabajo se hace por una obra y ésta representa siempre la realización de una persona<sup>846</sup>.

La persona es una unión indisoluble de carne y espíritu, de tal modo que, y así lo repitió en bastantes ocasiones, que quien quiere hacer el ángel acaba haciendo la bestia. La persona no existe independientemente de la naturaleza, de ahí que deba realizarse tanto en el *cuerpo a cuerpo* como por la vida interior.

“No hay, pues, para el hombre vida del alma separada de la vida del cuerpo, reforma moral sin arreglo técnico y, en tiempo de crisis, revolución espiritual sin revolución material”<sup>847</sup>.

En síntesis:

“Yo no puedo estar vuelto hacia el exterior sin estar vuelto hacia lo real... El hombre interior no se tiene en pie más que con el apoyo del hombre exterior; el hombre exterior no se sostiene más que por la fuerza del hombre interior”<sup>848</sup>.

De ahí que el recogimiento y el silencio, para Mounier, no se busquen por sí mismos, sino que suponen una recogida de fuerzas para un mejor empeño, porque en ellos se prepara la vida y en ellos se reencuentra al hombre<sup>849</sup>. No tiene nada que ver

---

<sup>845</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*..., p. 196.

<sup>846</sup> *Ibíd.*, p. 316.

<sup>847</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?*..., p. 237

<sup>848</sup> *Ibíd.*, p. 238.

<sup>849</sup> *Ibíd.*, p. 240.

con una pura complacencia de sí mismo. La existencia personal se ve siempre en esa constante combinación de movimientos: de exteriorización y de interiorización, ambos esenciales, ya que pueden “enquistarla” y “disiparla”<sup>850</sup>. Hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad. La persona es un “adentro” que necesita del “afuera”.

“... no debemos buscar el silencio por el silencio o la soledad por la soledad, sino el silencio porque en él se prepara la vida, y la soledad porque en ella se encuentra nuevamente a sí mismo”<sup>851</sup>.

No es la vida interior en sí ni la vida exterior en sí lo que nos arroja al abismo, sino una cierta manera de dejarnos desbordar por una o por otra así como su disociación. La misma palabra “existir” indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse. Esta es la tendencia que lleva al hombre a la palabra, a intervenir en los asuntos del mundo y de los otros. Todas las dimensiones de la persona se conciertan en un todo, el encuentro con la naturaleza y el trabajo son ruptura del egocentrismo y factores de espiritualidad, tanto más, para Mounier, que de poder y riqueza. Sin la vida exterior la vida interior enloquece, del mismo modo que ésta sin aquélla desvaría<sup>852</sup>.

La existencia de la persona concreta se particulariza a través de un doble registro: su estatuto ontológico y su estatuto histórico<sup>853</sup>.

Si cuando veíamos la vocación decíamos que el hombre está hecho para ser superado, axioma de tinte nietzscheano, para Mounier esta superación es la clave que une, suelda dice él, los principios de exteriorización con el de interiorización; impide que la primera se pierda en el sueño de las cosas al mismo tiempo que también impide que la segunda se disuelva en el subjetivismo. El principio de superación es el que va dando equilibrio y estabilidad en el impulso al hombre, igual que la velocidad a la bicicleta<sup>854</sup>.

Este es el enfrentamiento más feroz que observamos en Mounier frente a las filosofías de su época. Éstas han dividido al hombre y lo ha debilitado al descomponerlo en partes que, aisladas, poco significan. Al marxismo siempre le reprochó su idolatría a

---

<sup>850</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 492.

<sup>851</sup> *Ibid.*,

<sup>852</sup> *Ibid.*, p. 492.

<sup>853</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 892.

<sup>854</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 245.

lo objetivo mientras que a los existencialismos su acentuación de lo subjetivo. De ahí que se imponga su exigencia de reconciliar a Kierkegaard y a Marx.

“...nosotros intentamos recoger la tradición de una eternidad de rostro siempre nuevo con la inversión de un futuro lleno de revelaciones siempre desconcertantes”<sup>855</sup>.

El personalismo pretende la reconciliación del hombre total contra todo tipo de alienación. Como afirmó Lacroix, el personalismo es una filosofía de la ambivalencia. Los materialistas olvidan la ambivalencia de la vida material y los idealistas hacen lo propio con la vida del espíritu. Pero la ambivalencia del personalismo es la capacidad de escapar a los dogmatismos y a la locura. Esta ambivalencia, a nivel de la acción, que puede perderse en el idealismo y en el cinismo es lo que produjo en Mounier lo que él solía llamar el “optimismo trágico”<sup>856</sup>.

Desde esta encarnación el hombre asume el entorno, ha ido dominándolo poco a poco cada vez más, sin descanso, y si la meditación era el ejercicio de la vocación, el compromiso lo es de la encarnación<sup>857</sup>.

“La mediación es nuestra servidumbre, pero también nuestra saludable disciplina”<sup>858</sup>.

### **3.3.2. El compromiso**

“¿No hemos repetido bastantes veces que estamos dispuestos a ser los trabajadores a destajo de nuestras exigencias? Lo somos desde hoy mismo. Y es precisamente porque pensamos en no perder nuestra juventud por lo que nos negamos a emplearla en una acción que sabemos estéril, porque se engrana en un sistema que no dominamos, para usarla en una acción previa que permita la acción, y que exigirá de nosotros tanta dureza, entrega, miseria y continuidad como las obras cuyo resultado se palpa al instante. El absoluto es aquello que compromete cada minuto y lo

---

<sup>855</sup> *Ibíd.*, p. 255.

<sup>856</sup> LACROIX, J., “Un testimonio y un guía: Enmanuel Mounier”, en *Presencia de Mounier...*, p. 57.

<sup>857</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 213.

<sup>858</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 514.

compromete infinitamente más allá de sí mismo. ¿Dónde encontrar asidero más fuerte de la realidad?”<sup>859</sup>.

Este texto nos advierte ya de que no estamos ante la revolución de un filósofo, ni de un sabio, ni de un político, sino ante un hombre de pensamiento y acción combinados de tal manera que no puede pensar la vida sin vivir el propio pensamiento, un hombre con una idea que la va poniendo a prueba realizándola por medio del contacto con los acontecimientos que le circundan, un profeta, como constantemente ha recordado a lo largo de estos años Carlos Díaz, para el que la mística sin compromiso no es nada, como bien le enseñó de nuevo Péguy. Nunca dejará de llamar la atención sobre la importancia de dichos acontecimientos para la puesta en marcha del compromiso humano. “El acontecimiento será nuestro maestro interior” que escribió a Doménach será siempre el reto hermenéutico de su vida y de su filosofía. De ahí que como expresa J. Lacroix, Mounier prefiriese siempre la palabra “exigencia” a la palabra “deber”<sup>860</sup>, subrayando la importancia de lo que impulsa, algo que hemos visto también en los apartados anteriores. El místico, recuerda Carlos Díaz, quiere eliminar la confusión, limitándose a señalar las exigencias antes que las soluciones, sin renegar por ello a éstas. Las exigencias, caiga quien caiga, pese a quien pese. El místico, también decía Péguy, cuando es enemigo lo es de un modo enteramente distinto, a un nivel de profundidad totalmente distinto, totalmente mayor y con una nobleza infinitamente más profunda, porque es un ser libre, no está al servicio de ningún grupo de presión<sup>861</sup> - Y es que es el absoluto el que está comprometiendo cada momento, como hemos puesto de manifiesto en el texto de Mounier que abría este apartado.

“Mi paz no es una edificación de los oídos, es una edificación de las manos y del corazón”<sup>862</sup>.

Pero en ningún momento se puede pensar que para Mounier se trate, este compromiso, de un anexo artificial adjunto a su antropología por pura conveniencia y pura justificación personal. El compromiso pertenece a la estructura antropológica por la encarnación a la que está sujeto el ser humano. Si la persona es diálogo, como

---

<sup>859</sup> MOUNIER, E., *Las certidumbres difíciles...*, p. 25.

<sup>860</sup> LACROIX, J., “Un testimonio y un guía: E. Mounier”, en *Presencia de Mounier...*, p. 21.

<sup>861</sup> DÍAZ, C., *Mounier y la identidad cristiana...*, p. 57.

<sup>862</sup> MOUNIER, E., *Las certidumbres difíciles...*, p. 279.

veremos, en ella se da una combinación de libertad y compromiso, como en el caso de M. Buber que veíamos en la primera parte de este estudio, que no pueden separarse, ya que supondría la deshumanización y la absoluta desesperación. Si la persona es intencionalidad, como más arriba nos recordaba Carlos Díaz desde la fenomenología, en Mounier es esa intencionalidad la que le abre a un mundo que debe ser asumido.

Así pues, dos afirmaciones habríamos hecho de la persona: una primera en la que hemos destacado la encarnación humana bajo la batuta del espíritu sobre toda clase de valores; la segunda, que esta vida del hombre debe hallarse anclada en la situación concreta y existencial que hay que vivir en cada circunstancia histórica. Tal y como afirma Rivera de Ventosa, en estas dos afirmaciones ha cimentado Mounier su metafísica de la acción<sup>863</sup>. El incarnacionismo desemboca en el compromiso, bastante antes de que lo subrayara Sartre, y en el que Mounier se verá fuertemente influido por Landsberg.

Ese “yo-aquí-ahora entre estos-hombres-con-este-pasado” del que hemos hablado anteriormente no consiste en una maldición, ni en una servidumbre. Para la verdadera vida del espíritu la acción no es un mal inevitable o necesario, sino signo de sobreabundancia. La acción que no sea así, ajena a esta abundancia, resultará extraña al espíritu. Ahí es donde está el equilibrio del hombre, donde se neutraliza su egocentrismo de Narciso.

De la encarnación que supone la persona se desprende en Mounier la inevitabilidad del compromiso para que tal persona llegue a ser quien es. Acabamos de mencionarlo: si la meditación vimos que era el ejercicio de la vocación, el compromiso será el ejercicio desprendido del reconocimiento de su encarnación. Eso sí, siempre desde la orientación que el espíritu debe dar, desde su iniciativa y la maestría de sus fines. Es ese dinamismo constante en Mounier entre el *esse ad* y el *esse in*.

Toda acción comprometida a nivel político, económico o como se quiera ha de contar con esto, única manera de ver al hombre por encima del hombre, y no al bienestar. Pero antes de este tipo de acciones el compromiso es elemento definidor de cada hombre, porque la acción se encuentra en el trasfondo de la humanidad de cada persona. Ahí es donde radican la acción y el compromiso. Uno de los textos más significativos de Mounier lo hemos encontrado en su *Tratado del carácter*:

---

<sup>863</sup> RIVERA DE VENTOSA, E., “Enmanuel Mounier ante el pensamiento cristiano”, en VVAA., *Mounier a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca, 1975, p. 47.

“La persona es movimiento hacia delante y promesa generosa de salvación para el universo entero. En este caminar no se le concede reposo ni límite; debe incesantemente afrontar, conquistar, superar. La muerte lenta de la materia le pisa los talones y, si descuida la vigilancia, la envuelve y la penetra. Su vida no es sino una lucha perpetua contra una amenaza perpetua, una guerra de obstáculos, un drama cuya intriga se anuda y reanuda en cuanto se desanuda. No solo encuentra resistencia frente a sí; la lleva en su propio corazón, en esa duda que nace de la misma afirmación, en escrúpulo que se incrusta en la más firme intención, en ese mal registro que estropea la dicha, en ese despecho que priva a la virtud de su frescura, en el dolor de vivir que roe al gusto por la vida, en los dioses belicosos que entre sí desgarran sus pensamientos. Toda la historia de la acción es la historia de nuestra lucha contra la resistencia”<sup>864</sup>.

Vivir es arremeter, volver a poner en cuestión, crear. La persona no es sino esta combinación de la presencia de una realidad que constantemente está mandando mensajes y un interior a la persona que consiste en la experiencia de una vida comprometida en virtud de esa encarnación. Podemos inventar “refugios imaginarios” y las salidas que queramos para esta situación humana, pero así no estamos sino huyendo de lo real, de la persona. La acción, por parte del hombre, está relacionada con una experiencia espiritual integral.

“La persona no se conforma con soportar la naturaleza de la que surge o un saltar ante sus provocaciones. Se vuelve hacia ella para transformarla e imponerle progresivamente la soberanía de un universo personal”<sup>865</sup>.

Aceptar lo real es el primer paso de toda vida creadora. Rechazar lo real es perder el sentido y la orientación del mundo personal. Pero a la inversa nos enfrentamos a otro gran peligro: adaptarse en exceso a lo real es caer en una esclavitud de las cosas que acaba eliminando o alienando a la persona. Aceptar lo real es sólo el primer paso, que culmina en el equilibrio de la doble condición de la persona de la que venimos

---

<sup>864</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 436.

<sup>865</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 469.

hablando así como de la orientación que ha de marcar el mundo de lo espiritual en aras a superar al hombre por parte del mismo hombre.

Mounier nunca dejará de recordar, como también hemos visto más arriba, que la persona consiste en una mezcla de alegría existencial y tensión trágica debido a esa doble condición que estamos viendo. Su propuesta no tiene nada que ver con un optimismo lábil y superficial. La encarnación y el compromiso conllevan una dosis ineluctable de tensión trágica. Y es esto lo que provoca en el hombre la *condena* a ser seres de respuesta, responsables<sup>866</sup>.

De aquí se desprende un sentido de la acción y el compromiso que siempre fueron motivo de crítica al existencialismo por parte de Mounier, y en esto coincidía con el marxismo. Por mucho que se hable de compromiso, ¿dónde va a estar fundamentado este compromiso si lo propuesto es la nada? Optar por la muerte y el absurdo es hacer el vacío en torno al hombre así como en su corazón y en este proceso difícilmente se librará uno de un narcisismo espiritual raquítrico y deforme. En esto consiste el pesimismo del existencialismo<sup>867</sup>. Frente a todo fatalismo y pesimismo el marxismo, el cual contiene también ese riesgo por su materialismo, congregó constantemente el recurso a la praxis. El fatalismo no lleva sino a justificar el conformismo y la mediocridad del día a día.

De ahí que, junto con la parte más individual de la acción que hemos tratado, tengamos que destacar también que la persona incluye un esfuerzo colectivo a la hora de hablar del compromiso. Tras la personalización la colectividad adquiere otro sentido y la acción rompe con lo que pueda sonar a purificación interior.

“No hay más acción válida que aquella donde cada conciencia particular, aunque sea en el retiro, madura a través de la conciencia total y del drama total de su época”<sup>868</sup>.

De que el mundo no tenga sentido, ningún valor que proponer, se desprende una situación de relativismo y precariedad donde o hay repugnancia al compromiso (diletantismo artístico, abstencionismo, disconformes, espíritus enredadores, libertarios) o hay delirio de acción, agitación inquieta y mediocre en naturalezas pobres, exaltación

---

<sup>866</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 209.

<sup>867</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 124.

<sup>868</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 522.



por la exaltación (algo que había estudiado muy bien Mounier en testimonios como los de Malraux). Esta situación cae en la ausencia de trazos de fronteras entre lo humano y lo inhumano. ¿Quién eliminará lo inhumano, se pregunta Mounier, y lo librará de escapar a la inhumanidad por el terror<sup>869</sup>?

Para Mounier la acción ha de modificar la realidad exterior, ha de formar al sujeto, acercarnos a los hombres y ha de enriquecer nuestro universo de valores. Es decir, debería responder a las siguientes exigencias<sup>870</sup>:

- Desde el hacer (*poiein*) el hombre domina y organiza una materia exterior. Mounier lo llama dimensión *económica*. Acción del hombre sobre las cosas, fabricar y organizar. Pero si en estas acciones no encuentra el hombre su dignidad, la fraternidad con sus compañeros y cierta elevación por encima de su utilidad nos encontramos en una tecnocracia con olvido de la ética y de la política.
- Desde el obrar (*prattein*) la acción ya no pretende principalmente edificar una obra exterior, sino formar al agente, su habilidad, sus virtudes, su unidad personal. Las relaciones personales no pueden establecerse desde un plano puramente técnico. Los medios materiales, si envilecen al agente, comprometen el resultado, ya sea a largo o a corto plazo.
- Desde la teoría (*theorein*), entendida como acción contemplativa, al modo clásico, no como asunto de inteligencia sino del hombre entero, no como evasión sino como aspiración a un mundo de valores que envuelva la actividad humana. Tendría mucho que ver con lo profético, acción profética, que asegura la unión entre lo contemplativo y la práctica (ética y economía).
- Dimensión colectiva de la acción. Comunidad de trabajo, comunidad de destino o comunión espiritual son indispensables para la humanización integral. Pero nos avisa Mounier a propósito del fascismo y del comunismo: “no es con los clamores de los solitarios sin esperanza como se despertará hoy una acción agotada de desesperación”.

---

<sup>869</sup> *Ibíd.*, p. 523.

<sup>870</sup> *Ibíd.*, pp. 523-528.

Junto a la influencia de la fenomenología Carlos Díaz ha señalado en aspectos como el que acabamos de mencionar la influencia de la dialéctica en la metafísica de Mounier. Desde sus primeros artículos en *Après ma classe* (“Contrarios y contradictorios”), del cual ya hemos hablado más arriba, antes de la moda hegelianista ya señaló Mounier los caracteres de contradicción y de subsunción superadora de la unidad, que se recapitula ontogenéticamente en su lema: “Distinguir para unir” (*Revolución personalista y comunitaria*). Pero no se trata de una dialéctica sola, sino de multitud de ellas, vinculadas por un nexo intencional de donde emerge el esquema categorial que estamos estudiando: libertad, amor, comunicación, vocación, etc. Es en la praxis donde se situaría la dialéctica que contiene los cuatro puntos que acabamos de mencionar (poiein, pratein, theorein...), que a su vez deben ser punto de partida para nueva acción poiética, dentro de la dimensión colectiva del obrar. Dialéctica binaria, no ternaria, como se ve en el carácter dialéctico del compromiso con su bitensionalidad *engagement-degagement* o en el “tú no te encontrarás tal como eres (prospectivamente), salvo si te niegas perpetuamente como eres (estáticamente)”<sup>871</sup>.

Ninguna acción será sana para Mounier si descuida la aportación de la vida espiritual (de nuevo la tensión dialéctica). Del mismo modo renunciar al compromiso es renunciar a la vida humana y buscar la pureza suele expresar también un narcisismo separado del drama colectivo.

Pero la tensión trágica, la tensión dialéctica también, se percibe entre la imperfección de la causa y la fidelidad a unos valores absolutos. Esto es lo que mantuvo a Mounier tan lejos del fanatismo, vigilando constantemente. El siguiente texto creemos resume a la perfección cuanto hemos dicho desde el principio de este apartado:

“La prosecución del absoluto nos conduce así constantemente a la historia y, sin embargo, nos arroja constantemente fuera de la historia. El hombre sólo es hombre por el compromiso. Pero si el hombre no fuera más que su compromiso sería esclavo, sobre todo en un mundo en que la red colectiva se hace cada vez más tupida y el juego entre individuos y grupos cada vez más estrecho. La garantía de nuestra libertad es el compromiso, es el carácter relativo del compromiso, relativo a un absoluto que evoca, pone en obra, y traiciona a la vez. La traición está inscrita en el acto

---

<sup>871</sup> DÍAZ, C.- MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual...*, p. 35.

comprometido lo mismo que la fidelidad. Es su tensión interior a nuestros actos más plenos la que los preserva de esta muerte soberbia en que viven los fanatismos. Detenido en los objetos a los que se amolda, en las causas que adopta, sin retorno, sin pesar y sin exigencia, mi compromiso se ve enseguida aprisionado en esta piedra que forman los hombres aglomerados, los actos cumplidos y las secreciones míticas que los envuelven. Nacido de una ruptura y de un riesgo, se apaga en el hábito y en la seguridad. Para que se mantenga esta necesidad de ruptura continua, tan débil en su permanencia que coincide con la línea de fidelidades, es preciso que un drama interior anime el compromiso. Este drama alcanza su punto máximo de intensidad y fecundidad cuando resulta de la tensión, en la inspiración de la experiencia, entre la exigencia inflexible del absoluto y la exigencia acuciante de la realización. La situación de inseguridad y de atrevimiento en que nos introduce es el clima de las grandes empresas. Sin referencia al absoluto, el compromiso no llega a ser sino mutilación, organización progresiva de la desesperanza y del envejecimiento. En perspectiva de absoluto, los desprendimientos que este compromiso impone se convierten en sacrificios a la generosidad del ser. Sellan lo trágico de la acción, pero también cierta ligereza prometedora que la acompaña como una perpetua juventud”<sup>872</sup>.

### **3.4. Sobrepasamiento: persona y desprendimiento**

Más arriba definimos al ser humano como vocación, pero no hay experiencia directa, afirma Mounier, de la realidad consumada de esa vocación.

“El conocimiento de la persona y su realización son siempre simbólicos e inacabados”<sup>873</sup>.

La persona está más allá de la personalidad, lo hemos afirmado también más arriba, está más allá de la objetivación actual que alguien pueda hacer de sí mismo, realidad *supraconsciente y supratemporal*. Está más allá de las visiones que de ella tengo.

---

<sup>872</sup> Mounier, E., *¿Qué es el personalismo?...*, pp. 218- 219.

<sup>873</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 631.

De ahí que la realización de la persona, a causa de este “trascender”, sea un esfuerzo constante de *superación y de desprendimiento*; es decir, de renuncia, de desposesión, de espiritualización. De ahí el consejo de Mounier: estar en el mundo como no siendo de él, poseer como no poseyendo<sup>874</sup>.

“Tocamos aquí el proceso de espiritualización característico de una ontología personalista; es, al mismo tiempo, un proceso de desposesión y un proceso de personalización”<sup>875</sup>.

Este movimiento no es ningún tipo de interiorización, ya que lo que produce es compromiso y comunión.

La personalización de la ontología personalista propone una persona con una historia irreversible y una intimidad de la persona como fundamentación de la existencia humana, ya que sólo ella da sentido al compromiso y plenitud a las realidades objetivas del hombre.

Pero ¿cuál es la experiencia fundamental que tenemos de la realidad personal? Sin duda alguna la de un destino desgarrado, un destino trágico, una “situación-límite”. La inquietud del ser humano nunca será apaciguada, no encontraremos la tranquilidad en la satisfacción de los deseos más contradictorios.

“El sacrificio, el riesgo, la inseguridad, el desgarramiento, la desmesura, son el destino ineluctable de una vida personal. Por ellos la debilidad, algunos dirán pecado, ocupan nuestra común experiencia”<sup>876</sup>.

El dolor está presente en todo humanismo, pero Mounier lo vincula al sacrificio. La lucha contra toda injusticia y desorden que provoque dicha injusticia ha de ser total. Aún así, Mounier sabe que se encuentra clavada en el corazón de la persona donde se une a la presencia de la muerte.

Frente a la tentación de la dicha, de las posesiones o de los gozos turbulentos, Mounier se reconoce en los generosos y en los de gratuidad distraída y liberal en la abundancia de su corazón.

---

<sup>874</sup> MOUNIER, E., *De la propiedad capitalista a la propiedad humana, Obras completas I*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 521.

<sup>875</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 631.

<sup>876</sup> *Ibíd.*, p. 632.

“El mundo de la persona no es, como escribe con suficiencia un joven comunista, aquel que el hombre alcanza cuando ha envejecido, cuando ha abandonado o dominado sus deseos. No es un universo aburrido y un tanto solemne. Mucho menos aún es esa carrera desesperada hacia la Nada que quieren ver en él quienes no han oído hablar del personalismo más que por los artículos de prensa sobre Kierkegaard. Es resplandor y superabundancia, es esperanza”<sup>877</sup>.

Contra un mundo superficial Mounier proclama:

“... la persona es la protesta del misterio”<sup>878</sup>.

No es lo misterioso, lo raro o la ignorancia que de momento no resolvemos pero que ya resolveremos. Es en definitiva esa mezcla de misterio y debilidad, y en ella reconoce Mounier a los suyos. Ellos vinculan ese misterio y esa debilidad, ante la cual se muestran humildes. Vinculados a aquello que les sobrepasa.

“El espíritu gusta de las vías humildes”<sup>879</sup>.

El hombre es este misterio de trascendencia desgarrada, inclasificable por su condición, inutilizable como medio, de la que no se puede abusar.

### **3.5. Libertad: persona y autonomía**

La estructura de la persona presenta una dimensión sobre la que las ciencias objetivas no pueden responder porque para ellas no cuenta: se trata de la libertad. En el momento en el que la persona realiza actos trascendentales y libres que rompen con las determinaciones del carácter empírico, nos salimos fuera de lo puramente objetivo, por ejemplo al nivel de la caracterología, que sólo capta las proyecciones exteriores<sup>880</sup>. Quisiéramos saber qué es la libertad, tocarla, demostrarla como un teorema, pero es

---

<sup>877</sup> *Ibíd.*, p. 633.

<sup>878</sup> *Ibíd.*, p. 633.

<sup>879</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 178.

<sup>880</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 44.

tarea en vano. La libertad es afirmación de la persona; la libertad se vive, no se ve. El mundo objetivo que estudian las ciencias objetivas no consta sino de cosas dadas y situaciones ya cumplidas.

Mounier deja claro que tampoco se trata de la libertad de la que el liberalismo burgués se jacta ni el “reino de la libertad” que propone el marxismo frente a aquel, sino de la libertad *espiritual* que *es* cada persona, ya en sintonía y consonancia con todo lo que venimos estudiando. Esta libertad espiritual es el fundamento de cualquier otro tipo de libertad de la que se pudiera hablar. Raíz y fundamento de la acción.

“La persona es el hogar de la libertad, y por esto permanece oscura como el corazón de la llama”<sup>881</sup>.

Estudiar la persona es enfrentarse a la experiencia del misterio intentando resolver la cuestión sobre el origen de las manifestaciones de ese misterio. Ahí está anclada la libertad, en el misterio personal en el que se imbrican sus propias manifestaciones. Si no se la radica aquí, en ese misterio de equilibrio personal, la libertad puede ser entendida como afirmación absoluta, sin límites (Sartre), sin referencia a ninguna naturaleza personal anterior a ella, “se hace y me hace haciéndose”<sup>882</sup>. Es el mito de la libertad absoluta, callejón sin salida abocado al aislacionismo y a la desesperación.

Pero la libertad expresa no sólo el surgimiento de la existencia sino también su espesor, su densidad; no sólo es creación sino también don; me soy dado a mí mismo y el mundo también me es previo, en él hay unas necesidades que me constriñen y unos valores que me urgen. Si esto se olvida sólo tenemos “sobresaltos de rebeldía”, pura exaltación, naturaleza ciega, un poder desnudo. Pero, ¿quién determinará, entonces, la frontera entre lo humano y lo inhumano si sólo existen las fronteras que ella decide? ¿Quién la detendrá de una posible autoeliminación<sup>883</sup>?

Por eso la libertad no es ninguna condena sino que es propuesta como un don, situada en sí misma, en el mundo y ante los valores. Se la acepta o se la rechaza<sup>884</sup>. Es la persona quien se hace libre después de haber elegido ser libre<sup>885</sup>. Dicha libertad de la

---

<sup>881</sup> *Ibíd.*, p. 75.

<sup>882</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 501.

<sup>883</sup> *Ibíd.*, p. 501.

<sup>884</sup> *Ibíd.*, p. 501.

<sup>885</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p.500.

persona es la capacidad de descubrir por sí misma su vocación y de adoptar libremente los medios para realizarla. No tiene nada que ver con la pura abstención, sino con el compromiso, por eso puede incluir las disciplinas necesarias para su madurez<sup>886</sup>.

Este punto, el de los medios y las disciplinas, es importante para Mounier, porque significa que la libertad está estrechamente ligada a nuestra situación concreta, está situada, como hemos dicho más arriba. Ser libre es aceptar esta condición para poder progresar apoyada en ella, se convierten en trampolín para la propia libertad, la cual progresa, como el cuerpo, gracias al obstáculo, a la elección y al sacrificio.

Pero la persona no sólo es libertad situada, también libertad de un ser (la persona) valorizado, como venimos diciendo. Ser libre no sólo está constituido por la espontaneidad sino que requiere una inclinación de esa espontaneidad a la personalización del mundo y de mí mismo. Entre el surgimiento de la existencia y la persona que madura sus actos en la densidad de su existencia nos encontramos con una libertad que no sólo es un surgir sino que también es invocada. Sin ese reclamo el impulso de la libertad se agota.

Mi libertad está situada y es *llamada*, es decir, está valorizada por el esfuerzo de personalización del mundo y de sí mismo, está ordenada a las demás libertades. El reclamo evita que el impulso se adapte demasiado, evita el conformismo y propone constantemente, frente a la materia y a las limitaciones situacionales, la locura de la creación. De ahí que la libertad posea en su ser esa mezcla de obrera y de divina, por eso la libertad es una batalla que “no conoce fin”<sup>887</sup>.

La libertad de la persona es *adhesión*, permeabilización y puesta en disponibilidad. La persona es el ser interrogado que responde, es *responsable*. De ahí que la libertad no aísle sino que sea signo de religión y devoción<sup>888</sup>. De ahí que esta adhesión no sea algo personal más que si está realmente comprometida en una acción espiritual liberadora, una vida espiritualmente liberadora. No se trata de la adherencia producida por la fuerza o por el entusiasmo y que culmina en un puro conformismo público<sup>889</sup>.

---

<sup>886</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 635.

<sup>887</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 505.

<sup>888</sup> *Ibíd.*, p. 506.

<sup>889</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 635.

“No hay peor malversación que utilizar la liberación para esclavizar a las libertades bajo la mentalidad de los liberadores...”<sup>890</sup>.

La persona ha de conquistar su verdadera libertad espiritual, no la recibe de ninguna institución exterior a ella. La función de éstas no puede ser sino favorecer todo aquello que no oprima al ser humano, como dijo Denis de Rougemont y que gustaba a Mounier: “Todo lo que no está al servicio de los hombres, está ya al servicio de aquello que los oprime”<sup>891</sup>, entre lo que Mounier incluye la civilización técnica no por ser inhumana en sí sino por servir a un régimen inhumano, pero por encima de este concepto de *liberación negativa* está aquella otra, la espiritual, y ya hemos dicho que esa le corresponde ganársela a cada uno.

La persona es un absoluto de existencia, absoluta singularidad, con una cierta independencia inalienable respecto de cualquier colectividad<sup>892</sup>.

Como hemos dicho antes, la libertad espiritual sería fundamento de la libertad de acción. Detengámonos un momento en ella. La libertad de acción, asentada en la espiritual, significa la unión a la vida que me rodea al mismo tiempo que me provee de la independencia de ella en cierta medida. En esta independencia se instala la espacialidad, la distancia, que me separa y me une a la vida al mismo tiempo. Ante mí se encuentra un *espacio libre* en el que pueden expandirse mi actividad y mi vida.

“Las palabras hablan claro: el espacio es libertad, o promesa de libertad”<sup>893</sup>.

En ese espacio libre se activa la actividad intencional, la distancia psicológica entre mí y lo real. Si del lado de las cosas se introduce así la posibilidad de la elección, del lado del sujeto se introduce la dosis de reflexión que, junto a la elección, conducirán al acto libre. Esta distancia, que puede separarme del mundo, no obstante está hecha para unirme a él con un lazo mucho más profundo, más humano. Mantenernos a distancia de la sobreabundancia de lo real es lo que permite nuestra libertad<sup>894</sup>. Detrás de la acción se oculta la decisión, ella es el corazón de aquella, y por ella se expresa lo

---

<sup>890</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Ch. Péguy...*, p. 100.

<sup>891</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 678.

<sup>892</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 851.

<sup>893</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 312.

<sup>894</sup> *Ibíd.*, pp. 304, 405.



que es la auténtica creación, el acto creador de la libertad. La decisión responde a la llamada enigmática de lo real, de ella surge un requerimiento confuso y desgarrador que cristaliza en el acto de la decisión, pero ésta comporta un equilibrio, mejor dicho, con Mounier, infinitamente más que un equilibrio: es el comienzo de un ser, la afirmación de un yo, es la persona respondiendo “presente” a una llamada del mundo e implicándose en la vida y en la muerte con la respuesta que le da<sup>895</sup>. La auténtica voluntad humana, frente a las pseudo-voluntades, es un poder libre y abierto que arranca al hombre de sí mismo para centrarlo en una finalidad exterior y superior, a la vez que arraigada en su intimidad. Mientras que la pseudo-voluntad no pierde la atención de uno sobre sí mismo, la verdadera voluntad congrega todo en torno a la acción para que el hombre se consagre, la dedique y la entregue<sup>896</sup>.

Y combinando esta libertad con la primera que mencionábamos, la libertad espiritual de la persona, Mounier establece que la afirmación superior del yo es un reforzamiento del ser personal por la asimilación deliberada de sus experiencias. La persona, en un movimiento que comienza en sus profundidades, se da luz a sí misma progresivamente mediante sus elecciones, elige ser una y bajo un cierto universo de valores, como vimos en la definición que de la persona da Mounier.

“En una vida en que la existencia es tan fatalmente limitación como promesa generosa, ella acepta el límite para ser”<sup>897</sup>.

En esta aceptación de ser, la persona sólo se libera liberando. En primer lugar a sí mismo, incluso cuando desde nuestra ligazón a ciertos determinismos ya que cada nuevo determinismo que el sabio descubre es una nota más en la gama de nuestra libertad<sup>898</sup>, a la humanidad y a las cosas mismas. En este sentido para Mounier no somos realmente libres más que en la medida en que no somos enteramente libres, de ahí la grandeza de la liberación, del mismo modo que tampoco somos los condenados a trabajos forzados en una historia sin apelación. Existir en libertad es existir asumiendo, esperando y queriendo. Cuando la voluntad y el compromiso sufren de

---

<sup>895</sup> *Ibíd.*, p. 434.

<sup>896</sup> *Ibíd.*, p. 475.

<sup>897</sup> *Ibíd.*, p. 589.

<sup>898</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 465.

desconsideración y la desesperanza se instala en las dimisiones del mundo, Mounier nos analiza de forma brillante qué es lo que se oculta tras dicha situación<sup>899</sup>.

### 3.6. Comunión: persona y comunidad

Plantearse el problema de la persona, en el personalismo de Mounier, es plantearse el problema de la comunidad. Podríamos detener este análisis en los esquemas clasificadores desde una fenomenología de las formas de asociación que hace Mounier, asentado, como ha sabido ver Nunzio Bombaci<sup>900</sup>, sobre los esquemas de Scheler y Gurvitch. Mientras que Scheler habla de grupo masa, comunidad vital o nación, comunidad jurídico-cultural (Estado) e Iglesia, Mounier habla de grupo masa, sociedad-nosotros (club, partidos, etc.), sociedad vital (familia, patria, etc.), sociedad de razón y sociedad personalista. Pero preferimos centrarnos en la cuestión sobre la que descansa el problema de la comunidad, cuestión que responde más a la antropología del sentido que buscamos en Mounier, aspecto que no es otro que la tesis de que

“... mi persona sólo se encuentra dándose a la comunidad superior que llama e integra a las personas singulares”<sup>901</sup>.

Si la meditación era el ejercicio de la vocación y el compromiso lo era de la encarnación, será la *purificación* el ejercicio encargado de la iniciación a la entrega de sí y a la vida en los demás<sup>902</sup>. Es experiencia común de toda vida interior, afirma Mounier, que la persona sólo se encuentre entregándose y olvidándose. Aquí se descubre de nuevo el misterio: no se goza con poseer sino en la medida que se da. Sólo por esta vía nos abrimos al misterio del ser<sup>903</sup>. Esta perspectiva es la de aquel que valora ante todo a un hombre por su sentido de las presencias reales, por su capacidad de acogida y de donación.

“Encontramos, pues, la comunión inserta en el corazón mismo de la persona, integrante de su misma existencia”<sup>904</sup>.

---

<sup>899</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 209.

<sup>900</sup> BOMBACI, N., *Enmanuel Mounier: una vida, un testimonio...*, p. 114-115.

<sup>901</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 213.

<sup>902</sup> *Ibíd.*, p.213.

<sup>903</sup> *Ibíd.*, p. 216.

<sup>904</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 636.

La realidad personal se nutre en la soledad, pero también, y esencialmente, por la mediación de la comunidad... La persona no se afirma sino uniéndose<sup>905</sup>, sólo puede realizarse en la comunidad, lo cual no quiere decir que tenga que perderse en el “se”. Verdadera comunidad sólo la hay cuando es de personas, de ahí que de entrada Mounier rechace todo aquello que no tenga en cuenta a la persona: desde el individualismo al personalismo pagano y sus modalidades anarquista o fascista<sup>906</sup>. Rehacer el Renacimiento, como siempre afirmó Mounier, incluye, entonces, rehacerlo en un doble aspecto: personalista y comunitario. El primer Renacimiento fue un fracaso a nivel personalista y descuidó el aspecto comunitario. Contra todo individualismo Mounier propone la fuerza del personalismo, pero a éste sólo se llega con el apoyo del comunitario<sup>907</sup>. Siempre tuvo como objeto de su filosofía el ataque al individualismo y todo lo que ello conlleva, como por ejemplo la mediocridad desesperanzada. Mounier ve necesario situar al individualismo en toda su amplitud, descubriendo así que no se trata de una moral solamente sino de una metafísica, la metafísica de la soledad integral, la única que queda cuando el hombre pierde el mundo y la comunidad de los hombres. Como ya señaló Carlos Díaz, *individuo y sociedad* quedan reservados para la zona parcial e inevitablemente “objetivada”, es decir, degradada entre los objetos y las cosificaciones de lo personal frecuentes en las relaciones humanas. *Persona y comunión* mentarían las relaciones intersubjetivas puramente personales, habidas a un nivel profundo y dignificante. *Personalidad y comunidad* denotarían las cristalizaciones intermedias entre los dos límites, el de la individualidad y el de la personalidad, es decir, el aspecto inestable y cambiante del hombre<sup>908</sup>.

En la comunidad personalista el mundo del nosotros se separa del mundo del “se”. El mundo del nosotros no es una pura posesión colectiva, no se trata de una embriaguez de lo común. Es imposible adquirir la comunidad esquivando a la persona, asentar la comunidad sobre otra cosa que no sean personas constituidas sólidamente. El nosotros sigue al yo, o mejor, como el mismo Mounier matizó: “El nosotros sigue del yo”<sup>909</sup>.

---

<sup>905</sup> MOUNIER, E., *Anarquismo y personalismo...*, p. 825.

<sup>906</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 217.

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 219-220.

<sup>908</sup> DÍAZ, C., “Personalismo comunitario”, en *Mounier a los 25 años de muerte*, Universidad de Salamanca 1975, p. 30.

<sup>909</sup> *Ibid.*, p. 225.

“... comunidad en la que cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de estos logros particulares. El lugar de cada uno sería en ella insustituible, al mismo tiempo que armonioso con el todo. El amor sería el primer vínculo, y ninguna coacción, ningún interés económico o vital, ningún mecanismo extrínseco. Cada persona encontraría allí, en los valores comunes, trascendentes al lugar y al tiempo particular de cada uno, el vínculo que los religaría a todos”<sup>910</sup>.

El nosotros no puede darse sino consecutivamente al yo, es decir, no nace de un desvanecimiento de las personas, sino que sólo puede acontecer por la propia realización de cada persona. Dicha realización no puede producirse sino en el descubrimiento del presentimiento y del deseo del otro, del *Tú*, en un ejercicio de purificación que sólo la persona es capaz de hacer. Ahí está la verdadera experiencia interior del ser personal, de ahí que si se solicita dicha obra, dicho acto, a cada sujeto para la comunidad, dicha abnegación no es sino el más personal de los actos<sup>911</sup>. No se trata de una hipótesis, ni de ningún contrato, sino de un *acto personal intrínseco a la propia realización del yo*. De ahí que la vida personal sea, para Mounier, una conquista ofrecida a todos, y no una experiencia privada<sup>912</sup>.

“La persona no se opone al nosotros, que la fundamenta y la nutre, sino al se irresponsable y tiránico. No solamente no se define por la incomunicabilidad y el repliegue, sino que de todas las realidades del universo ella es la única propiamente comunicable, la que es hacia el otro e incluso en el otro, hacia el mundo y en el mundo antes de ser en sí”<sup>913</sup>.

Yo no me realizo como persona sino el día en que me doy a los valores que me llevan más allá de mí. Es entonces cuando se descubre a la *persona* y el “nosotros” comunitario se consolida en que cada uno ha descubierto en el otro a una persona y comienza a tratarlo como tal<sup>914</sup>. Es decir, cuando el otro se convierte en un *Tú*, en una

---

<sup>910</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 640.

<sup>911</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 225.

<sup>912</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 626.

<sup>913</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 227.

<sup>914</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 226.

segunda persona. Descubro a la persona cuando se yergue como un tú. La gran crítica de Mounier al anarquismo siempre fue su consideración negativa a la subordinación de lo que el personalismo denomina *tú* pero no duda en proponer el sometimiento a una ley o a un universo de cosas, “¡como si la persona no fuese la única en poder tratar a la persona como tal!”<sup>915</sup>.

“La relación del yo con un tú es el amor, por el cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en la otra persona completamente poseyéndose y poseyendo su amor. El amor es la unidad de la comunidad como la vocación es la unidad de la persona. No se añade posteriormente como un lujo, sin él la comunidad no existe. Es necesario ir más lejos. Sin él las personas no consiguen llegar a ser ellas mismas. Cuanto más extraños me son los otros, más extraño soy para mí mismo. Toda la humanidad es una inmensa conspiración de amor volcada sobre cada uno de sus miembros. Pero a veces faltan los conspiradores”<sup>916</sup>.

El amor apunta a la persona en una búsqueda constante de superación del individuo. Por encima del que es incapaz de las renunciaciones que exige la renuncia interior se encuentra el mundo del amor, el mundo que ha superado la mediocridad del azar para instalarse en lo misterioso, el mundo de la fidelidad reagrupando constantemente un compromiso más allá del tiempo, mundo que se sitúa más allá del placer provisional, mundo que si es ignorado conlleva la destrucción absoluta del mundo personal.

Quien se busca solo se vuelve loco de atar y un gran número de personas pasan su vida sin conocer lo que realmente es una auténtica comunión, un auténtico encuentro en una comunidad, persona de personas, asentada sobre valores que la sobrepasan, así definimos a la persona al principio, y que ella misma encarna, como la misma persona<sup>917</sup>. La búsqueda solitaria del yo lleva al yo lejos de sí mismo sin la ascesis de la comprensión del otro, sin la dura ascesis del amor y la libertad entregada, la cual se sitúa más allá de una vaga espontaneidad o una gozosa plenitud, sino que se trata más bien de una “resistencia y una llamada”<sup>918</sup>.

---

<sup>915</sup> MOUNIER, E., *Anarquismo y personalismo...*, p. 823.

<sup>916</sup> *Ibíd.*, p. 228.

<sup>917</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>918</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 888.

“Se ha perdido la costumbre de pensar nuestras vidas bajo aspectos comunitarios. No de una comunidad exterior, artificial y jurídica, con la cual intercambiarían relaciones abstractas de reciprocidad, sino de una comunidad que impregnaría su espíritu y su carne, fuera de la cual cada uno de nosotros sólo es un cadáver vivo, una comunidad cuyos actos son nuestros actos, sus pecados son nuestros pecados, el destino nuestro destino”<sup>919</sup>.

Las relaciones comunitarias se fundamentan en las relaciones espirituales, caracterizadas por ser de “intimidad en la distinción, y no de exterioridad en la yuxtaposición”<sup>920</sup>. De ahí que incluso acciones como la actividad productora de una comunidad cambian de tinte. La producción no es soledad obrera, una producción sin meta se vuelve un infierno<sup>921</sup>. ¿No estamos cansados de ver esto?

Pero también en Mounier se ve la influencia que deja en él Maurice Nédoncelle. Mounier rehúsa también cualquier tipo de angelismo social, de amor abstracto a la humanidad, sabiendo, como afirma en *El personalismo*, que no es posible estar más cerca que de dos personas o de un pequeño número de ellas. El agotamiento del ambiente comunitario amenaza a las mejores comunidades en degradarse en comunidades cerradas. Se torna necesario que cada uno se mantenga abierto virtualmente a la universalidad de las personas.

Esta postura, poco matizada por Mounier, fue el centro de la inquietud de Nédoncelle. Éste cree que “la vida colectiva es en gran parte Infra-racional e Infra-personal. La intersubjetividad me parece limitada muy frecuentemente a la díada o a pequeños grupos... Esta actitud la defiende también en eclesiología: para mí, desde el punto de vista teológico, la Iglesia es divina no porque sea una sociedad, sino *pese a ello*”<sup>922</sup>.

Para Nédoncelle el grupo puede tornarse en espejo (contemplación de sí mismo individual y colectivo), prisma (donde sólo deja pasar ciertas aportaciones por razones de prestigio o de actividades o por otros motivos) o recipiente (donde la grandeza del ingrediente personal se pierde, es la influencia de una persona sobre otra lo que es

---

<sup>919</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 370.

<sup>920</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 507.

<sup>921</sup> *Ibíd.*, p. 507.

<sup>922</sup> Carta a Carlos Díaz, 7-2-1973, en Díaz, C., “Personalismo comunitario”, en *Mounier a los 25 años de su muerte...*, p. 33.

verdaderamente creación). Se corre el riesgo de endurecer la actitud hacia lo que está fuera del grupo, su inestabilidad es notoria y, aunque puede resguardarse en él contra los abusos del poder, también puede ser víctima de una ilusión que le destruye agradablemente con una sutileza más perniciosa que la de otras mediaciones colectivas<sup>923</sup>.

Nédoncelle influye en Mounier en su actitud crítica respecto a las sedicentes comunidades, reales clanes de autobombo. Por encima del pesimismo, se trata de ahondar en lo que de folclórico habría en las relaciones persona-comunidad. La exaltación de un optimismo colectivo puede encubrir a veces un pesimismo individual (como reprochaba Mounier al marxismo), pero también las exaltaciones individuales pueden llevar parejos pesimismos colectivos. La tesis Mounier-Nédoncelle es que no hay, aunque nos pese, lugar para las relaciones interpersonales, a no ser las introducidas por las relaciones bipersonales, las diádicas, las relaciones yo-tú, único tipo de interdependencia donde la conciencia llegará a ser recíproca. Incluso esa díada no es infalible, sino intermitente, pero es el deslizamiento entre díadas, de una díada a otra, como el amor guarda su posibilidad de unir moralmente a todos los hombres pese a su discontinuidad y según las exigencias que contiene ya la relación sincera de los dos amantes.

Hasta aquí las coincidencias. Pero como afirma Carlos Díaz, a Nédoncelle se le ha podido ir la mano en la minusvaloración de las relaciones interpersonales en la comunidad. Mounier reprochó siempre el error de quienes concebían a la colectividad como una suma de individualidades y díadas, pues la suma de individualidades no da como resultado el todo. Como ya advirtiera Proudhon, el todo social instituye una progresión nueva. Una fuerza mayor se habría creado. Nédoncelle tiene el mérito de habernos señalada el nominalismo de muchos *flatus vocis* comunitarios, pero acentúa demasiado el diadismo sin reconocer la personalidad nueva del grupo formado por díadas. Si en la díada el fin no justifica los medios, no necesariamente en la colectividad el fin ha de justificar los medios.

Por otro lado, la acentuación diádica puede incurrir en una hipertrofia personal colocando por encima de la sociedad natural a la persona, negando su fin social y afirmando sólo de ella su uso como medio. Pero la negación de las posibilidades comunitarias del hombre le impiden su desarrollo íntimo y profundo.

---

<sup>923</sup> *Ibíd.*, p. 34.

Mounier, de nuevo, supo recoger dialécticamente ambas realidades.

### 3.7. El afrontamiento

“La persona se muestra, se expresa: hace frente, es rostro. El término griego más aproximado a la noción de persona es *prósopon*: la que mira adelante, la que afronta. Pero encuentra un mundo hostil: la actitud de oposición y de protección se halla, pues, inscrita en su condición misma. Es aquí donde surgen las confusiones”<sup>924</sup>.

La persona realizada verdaderamente posee una mirada que no está puesta en la forma de su acción, sino que está proyectada fuera de sí misma, está demasiado poseída por lo que es como para detenerse en cómo es. En estas cumbres de existencia personal se tornan vanos los temas más simples de la humanidad. Pero para Mounier esto tampoco supone un estado de *excepción*, una cumbre inaccesible. Su personalismo no es una ética para “grandes hombres” como si de un aristocratismo filosófico se tratase, a modo nietzscheano. Cada persona está llamada a lo extraordinario en el corazón de la existencia cotidiana. El hombre extraordinario es el verdadero hombre ordinario, repite Mounier con Kierkegaard.

“Existir es decir sí, es aceptar, es adherir. Pero si acepto siempre, si no niego ni me niego jamás, me hundo. Existir personalmente es también y a menudo saber decir no, protestar, alejarse. Jaspers subrayó el perturbador problema que plantean a todo hombre las negaciones límites de la vida y el mundo. La existencia más humilde es ya separación, decisión. Cada lazo traba mi libertad, cada obra me entorpece con su peso, cada noción inmoviliza mi pensamiento. ¡Difícil presencia en el mundo! Me pierdo si escapo de ella, me pierdo si también me entrego. Pareciera que no resguardo mi libertad de maniobra y esa especie de juventud misma de ser, sino a condición de cuestionarlo todo en todo momento, creencias, opiniones,

---

<sup>924</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 493.



certezas, fórmulas, hábitos y pertenencias. La ruptura, el rechazo, son ciertamente categorías esenciales de la persona”<sup>925</sup>.

Pero, y esto se lo reprocha a Heidegger y a Sartre, no se puede aislar esa categoría de ruptura y rechazo sin el riesgo de desvirtuarla. El individuo es cada vez más extraño a su medio, inadaptado y fracasado. Es el hombre de la soledad desesperada, el héroe romántico del amor desdichado, el poeta maldito, coartada de inadaptados, crispados y fantaseadores que revela un fracaso del contacto afectivo de la persona con la comunidad y una ruptura íntima con el sentido de la existencia. Heidegger y Sartre son pensadores que revelan la fuerza de la ruptura concentrada en la persona. Pero habiendo hecho el vacío en el mundo que le rodea sólo pueden colocar en él el terror y estado perpetuo de alerta. En sus filosofías se ignoran las actitudes de expansión, de acogida, de don, constitutivas también del ser de la persona.

Desde aquí Mounier entra en el centro del lenguaje del amor y de la persona situando en su lugar correspondiente la fuerza.

“El amor es lucha, la vida es lucha contra la muerte, la vida espiritual es lucha contra la inercia material y el sueño vital. La persona toma conciencia de sí misma no en un éxtasis, sino en una lucha de fuerzas. La fuerza es uno de sus principales atributos”<sup>926</sup>.

Nada tiene que ver esta fuerza con la agresividad sino la verdadera fuerza humana, interior y eficaz, espiritual y manifiesta, la fuerza de la realización personal en la elección de fidelidades que valen más que la vida. Bajo el ropaje del amor y la paz, se han ocultado muchas veces comodidades que revelan el desconocimiento de estas cuestiones tan elementales. No hay sociedad, ni derecho, ni realización personal sin el sostenimiento en esa lucha de fuerzas. La utopía no tiene nada que ver con un sueño pueril, sino tarea infinita e interminable.

El problema para Mounier es contar con esa lucha de fuerzas teniendo que luchar al mismo tiempo contra el imperio de la fuerza y la instalación de estados de fuerza.

---

<sup>925</sup> *Ibíd.*, p. 494.

<sup>926</sup> *Ibíd.*, p. 496.

“Por lo común la vida personal es un enfrentamiento de la agresividad con la agresividad: querer extirpar toda agresividad de la educación, ahogar demasiado pronto la fuerza viril en ensueños idealistas, es quitar un combatiente al ideal, fabricar un eunuco con aire de embeleso”<sup>927</sup>.

Ya hemos dicho con Mounier que ser es amar. Pero ser es también afirmarse. Obrar es elegir, dividir, zanjar, cortar por lo sano, adoptar, rehusar, rechazar. Mounier intuye infantilismo en aquél que nada quiere excluir ni a nadie quiere mortificar, consolándose llamando “comprensión” a su incapacidad de seleccionar y “amplitud” a la confusión que resulta de ello.

“Edificar es sacrificar”<sup>928</sup>.

Y la decisión es un movimiento en el que interviene la persona entera ligada a su porvenir integrando en ella una experiencia nueva. Los rechazos producidos en sus renunciaciones, su dolor a veces desgarrador, es inevitable pero no es una mutilación. Se trata de una plenitud exigente, no de una indigencia, de ahí que esas decisiones sean creadoras. Toda teoría que niegue esta vocación de la elección responsable en el hombre es un veneno más peligroso que la misma desesperación, aunque se la presente con toda la dulzura y atractivo que se quiera.

“Si el no de la persona es, sobre todo, dialéctico y solidario de una recuperación, cuando el ser mismo de la persona está en juego el momento dialéctico viene siempre, sin embargo, de los rechazos irreductibles”<sup>929</sup>.

La persona es “pasión indomable”. Aunque la mayoría de hombres prefiera la servidumbre al riesgo de la independencia, la vida vegetativa a la aventura humana, el rechazo al envilecimiento es el privilegio inalienable de su ser personal, y todo tipo de derechos descansa, en el fondo, en esos caracteres indomables.

---

<sup>927</sup> *Ibíd.*, p. 497.

<sup>928</sup> *Ibíd.*, p. 497.

<sup>929</sup> *Ibíd.*, p. 498.

“Una sociedad cuyos gobiernos, prensa, élites, no vierten sino escepticismo, truculencia y sumisión, es una sociedad que se muere y no moraliza más que para ocultar su podredumbre”<sup>930</sup>.

## 4. ESPERANZA Y POBREZA EN LA ANTROPOLOGÍA DE MOUNIER.

### 4.1. La esperanza.

Una primera aproximación a la esperanza en la antropología de Mounier pasa, inevitablemente, por el encuentro de nuestro autor con Péguy. A través de éste descubre aquél la importancia de la esperanza en el hombre: sin ella el hombre permanece en una servidumbre que lo esclaviza, permanece en el envejecimiento y en la condenación. La esperanza es la contramuerte<sup>931</sup>, encuentra su camino en la precariedad de la vida que se va deslizando en la plenitud de cada minuto contra la presencia de la muerte<sup>932</sup>. El mundo, sin ella, igual que el hombre, se vería en una corriente descendiente arrastrado por la inercia de esa naturaleza material que forma parte de la condición humana. Ella es la única que hace que el hombre remonte el vuelo.

“El auténtico reposo, la auténtica calma, es una eternidad que resplandece. Todo lo demás son fracasos, enredados con nosotros en una materia cuya ley íntima es una ley de descenso y degradación”<sup>933</sup>.

De ahí que la esperanza no pueda ser vista sino como elemento liberador en la antropología personalista de Mounier. Sólo con ella el hombre renace, sólo en ella se libera, sólo ella le descubre qué significa realmente eso de la “novedad”. Con clara reminiscencia marceliana, para Mounier sólo la esperanza es capaz de una creación continuada, la única palabra contra la muerte y la única que dispone a cada uno para el *Tú*. Está íntimamente relacionada con la caridad. Es absoluta fidelidad, infatigable, ya que el presente es constantemente trascendido y traspasado por un rayo de luz

---

<sup>930</sup> *Ibíd.*, p. 498.

<sup>931</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Ch. Péguy...*, p. 148.

<sup>932</sup> MOUNIER, E., *De la propiedad capitalista a la propiedad humana...*, p. 522.

<sup>933</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 170.

iluminador. Ligera de equipaje, tan ligera que no puede temer ninguna fuerza opuesta, no hace sino deshacerse de lo que continuamente va adquiriendo, no calcula gastos y ganancias, es puro abandono, vive ocupada pero no preocupada<sup>934</sup>. De ahí que:

“Es la tierra donde todo recomienza”<sup>935</sup>.

De este modo Mounier nunca duda de que el mundo de la persona, el universo de las realidades personales, no sea un estado que se consiga alcanzar cuando uno ha entrado en la vejez, no tiene momento y lugar, no es un estado en el que habría un dominio de los deseos y los instintos, a pesar de la visión que de ellos acabamos de exponer. El mundo de la persona es resplandor, ese resplandor del que hablábamos, es superabundancia, es, en definitiva, esperanza. Ahí se inscribe la esperanza humana. Y por su fidelidad no hace sino recomenzar constantemente *ad infinitum*,

“... recomienza todo el tiempo... El tiempo, bajo el reino de la esperanza, deviene cántico de una Pascua eterna... resurge de sí en una eterna ofensiva. ¿Qué otra cosa es esto sino el espíritu revolucionario?”<sup>936</sup>

La interpretación que hace Péguy de Bergson, y que presenta Mounier, es precisamente esa: la duración posibilita la historia permitiendo al mundo crear unas formas que no estaban incluidas en las promesas primitivas. Duración y esperanza, presente henchido de espesor “que es exactamente el de la libertad en el mundo”<sup>937</sup>.

El auténtico espíritu revolucionario no puede estar sino fundamentado en esa esperanza. Otra cosa que no sea la esperanza no puede provocar ponerse en camino y mucho menos un orden crispado sobre sí mismo puede aguardar nada. La esperanza otorga el sentido en la antropología de Mounier. Siempre será una constante, desde su encuentro con Péguy, el hecho de que toda antropología que renuncie a la esperanza estaría haciendo de lo temporal y de lo material la ley exclusiva del universo y de la vida de la persona, estaría olvidando las dimensiones anteriormente estudiadas y que estructuran la dinámica personal. Esta antropología acaba cayendo en el precipicio de la

---

<sup>934</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Ch. Péguy*..., p. 149 y 151.

<sup>935</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>936</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>937</sup> *Ibíd.*, p. 119.

servidumbre y la esclavitud. En definitiva, Mounier estaría acusando constantemente a dichas antropologías lo poco que tienen que aportar a la realidad personal.

“Un nuevo estoicismo nace, bajo nuestros ojos, de la “muerte de Dios” como el antiguo se irguió sobre la tumba de los dioses: también él como retensamiento en el borde extremo de la duda. En el momento de ser vencida, la última de nuestras fuerzas, la confianza vital, se exaspera en vastos deseos sin objeto, en grandeza interior y exaltación cósmica: tensión solitaria y disponibilidad alegre, dureza y filantropía se mezclan allí estrechamente más de lo que se proponen unas veces en actitud pese a todo heroica, otras veces en una obstinación voluntaria cuyas mismas serenidades son jadeantes, y sus buenos humores desolados. En este estado de alma domina un mundo donde, habiéndose ido a pique toda tentativa de explicación, la científica después de la teológica, lo imposible toma su sentido más abrupto. Este no es solo un mundo irracional donde el misterio embrolla las líneas, sino que porta tantas promesas como angustia. Es un mundo positivamente, plenamente y definitivamente absurdo, extraño a la razón como a la bondad, sordo a toda llamada venida del hombre... no responde porque no tiene nada que responder”<sup>938</sup>.

Mounier detesta ese neoestoicismo del fracaso porque paraliza toda actividad y lleva al inmovilismo. La desesperación cerrada es producto de un arrebató egocéntrico, de la negación de toda posibilidad. Como ha señalado Pintor-Ramos<sup>939</sup>, Mounier siguió de modo gustoso al existencialismo en la búsqueda de un hombre fuerte que rompiera con la tranquilidad burguesa, pero lo abandonó en el momento en que cayó en ese individualismo burgués decadente.

Sin embargo, la angustia de Péguy contenía la esperanza, de ahí que estuviese receptiva a la libertad, aunque también es cierto que la gran tentación es la de desesperar, pero eso es lo más fácil.

---

<sup>938</sup> MOUNIER, E., *El afrontamiento cristiano...*, p. 32.

<sup>939</sup> PINTOR-RAMOS, A., Personalismo y existencialismo, en *Mounier a los 25 años de su muerte...*, p. 71.

“Péguy decía que la desesperación es el gran pecado porque la desesperación es la negativa a sacar partido de las fecundidades del infortunio...” (Carta a M. Mounier)<sup>940</sup>.

Del mismo modo que Marcel, piensa que la esperanza es componente esencial del estatuto ontológico del hombre, de ahí que la reminiscencia marceliana sea visible en Mounier cuando expresa como lugar de desesperación lo inventariable<sup>941</sup>. Aunque Mounier tenga el sentimiento trágico de la existencia como elemento cardinal de su filosofía, que por otra parte distingue del pesimismo, siempre opinó que la afirmación del absurdo no se produce mediante una encuesta objetiva y serena, sino más bien con un prejuicio no menos deliberado que el de la razón<sup>942</sup>. Aún así, hay momentos en los que el mismo Mounier desearía poder hablar de desesperanza pero se encuentra con algo que no llega a ser ni eso:

“El tono del día es mucho más una inesperanza estúpida, una ausencia vacía, no el duelo de la esperanza, sino la constancia de su falta... El caballero del absurdo se presenta como el héroe de la edad moderna. Se lanza sin prevenir, en cuerpo y alma, frente a la nada... Jamás coraje más absoluto”<sup>943</sup>.

Ninguno de los caminos propuestos por el personalismo es el más fácil: ni el amor como elemento fundamental de su antropología, ni el aspecto comunitario, ni ahora la esperanza. El optimismo que resulta de la esperanza de Mounier no es una actitud de escape ni un encierro en sueños sobre el porvenir. La esperanza para Mounier es un espacio creado en medio de la angustia, no se trata de ningún tipo de espera de compensaciones ante las decepciones de nuestro mundo, como en Kant. Es cargar con la miseria para iluminarla transfigurándola, es la sonrisa en las lágrimas<sup>944</sup>. Somos “ternura herida”<sup>945</sup>.

---

<sup>940</sup> MOUNIER, E., Carta del 17 de abril de 1941, en *Correspondencia...*, p. 542.

<sup>941</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 97.

<sup>942</sup> COUSSO, R., “Mounier, filósofo de la acción integral y cambiante”, en AAVV, *Presencia de Mounier...*, p. 134.

<sup>943</sup> MOUNIER, E., *El afrontamiento cristiano...*, p. 33.

<sup>944</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 184.

<sup>945</sup> *Ibíd.*, p. 430.

La esperanza de Mounier es equidistante de la utopía y de la amargura. La primera acabamos de verlo pero con respecto a la segunda siempre albergó Mounier serias dudas respecto a su honradez. Para él la amargura era más que una actitud espiritual un odio y una retirada, una huída.

“Establece una satisfacción de la soledad al lado de los satisfechos por la abundancia. Estamos en contra de todos los satisfechos”<sup>946</sup>.

La desesperación es un sentimiento individualista<sup>947</sup>, pertenece a la idiosincrasia de un mundo cerrado. Pero su extrañeza ante la desesperación no le lleva a olvidarse de lo trágico. No hay una opción en él por una angustia sustancializada pero cuenta con la herida de la angustia ante la realidad de lo trágico. El absurdo es querer agarrarse a la oscuridad sin ánimo de vislumbrar lo que se oculta tras la realidad personal. Una cosa es contar con la angustia y otra muy distinta es hacer de ésta un eslogan sociológico, algo que siempre reprochó al existencialismo, porque en ese momento y con esa justificación se opta por complacencias decadentes<sup>948</sup>. Apoyarse sólo en esto es intentar justificar una dimisión<sup>949</sup>. Se trata de un repliegue egocéntrico, “una crispación del yo”, dirá Mounier, un yo convertido en eje de la reivindicación y de la posesividad, indisponibilidad (de nuevo lenguaje de Marcel) debido a que no hay sino un yo pleno de sí.

La vida es trágica<sup>950</sup>. Nunca se le podrá tachar a nuestro filósofo de ocultar el drama existencial. De ahí su vinculación con el existencialismo. Pero la esperanza no se refugia en utopías ni en amarguras. Se enfrenta a lo trágico de la existencia asumiéndolo en su raíz sin caer en otro gran drama en el que están implicados muchos hombres: el drama de la dulzura. Igual de cerrados al mundo están los que han renunciado al amor como los que viven de un amor demasiado delicado. La verdadera dulzura se encuentra en la esperanza que asume y trasciende, en la esperanza que afronta y lucha. Dulzura de sobreabundancia. No hay mayor error que el mal que supone caer en la indulgencia y el mal de estar desesperado, tanto respecto de los hombres como del mundo.

---

<sup>946</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>947</sup> MOUNIER, E., *El afrontamiento cristiano...*, p. 35.

<sup>948</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 113.

<sup>949</sup> MOUNIER, E., *EL pequeño miedo del siglo XX...*, p. 466.

<sup>950</sup> MOUNIER, E., *El afrontamiento cristiano...*, p. 286.

“Se está en el buen camino cuando se pone sobre una miseria extrema una extrema grandeza, o por lo menos, sobre una esperanza extrema”<sup>951</sup>.

Si la fuerza para Mounier realmente no está relacionada con la agresividad sino con la generosidad, si el verdaderamente fuerte no busca dominar ni gozar de su fuerza, sino que lo que quiere es comunicarla, por una suerte de alegre pasión, crear una humanidad vigorosa en torno a él, si reside en la perseverancia más que en el ataque, esto es porque la esperanza es el alma de esta fuerza<sup>952</sup>. Cuando la esperanza es el alma de la fuerza el hombre no dimite. En esta circunstancia se produce la solidez y la sobreabundancia, y sólo así puede arramblar como soplo de fuego todo cobijo del mal.

“La persona es... presencia, afirmación, pero no es presencia en sí, afirmación de sí, sino respuesta... Refleja sus voluntades para abrirla al Absoluto. Desaprueba sus proyectos para lanzarla a la Esperanza”<sup>953</sup>.

Por mucho que Heidegger se empeñara en ver la existencia esencialmente como lucha, Mounier siempre presentó la tesis de que la existencia no se cierra sobre sí sino que siempre está sobrepasándose, va más allá, porque se vive de la esperanza y de la acogida. El amor, la apertura, esa acogida en la absoluta disponibilidad son los elementos que realmente despiertan del “sueño dogmático” al hombre y le embarcan en esa superabundancia. La esperanza, igual que el amor, se convierten en condición ontológica de un ser que se descubre en su propio interior como un ser trascendente. *Aceptar esto o rechazarlo es aceptar o rechazar al hombre* y Mounier tuvo como vocación no hacer nunca que nadie se desesperase ni desesperar nunca de nadie. Una filosofía de la desesperación nada tiene que decir al hombre, nada tiene que aportar para la acción, nada tiene que decir para reconciliar la existencia con el corazón del hombre. La filosofía de la nada es la filosofía de una grandeza solitaria, idiota, de los que en ella se inspiran<sup>954</sup>. Frente a la desesperación, la vida no es una idea, sino una fuerza irresistible y donde se la vacía de futuro, protesta y se desencadena; si se le vacía de ese futuro la realidad degenera en formas primarias, la angustia se transforma en miedo y el

---

<sup>951</sup> Carta de Denis Blaizieux, en *Ibíd.*, p. 286.

<sup>952</sup> *Ibíd.*, pp. 345- 351.

<sup>953</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 863.

<sup>954</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 162-163.



instinto desemboca en furor. He aquí dos elementos de todo nihilismo, también el contemporáneo.

La situación del hombre es la de un ser rodeado y llamado, no abandonado, y de ahí surge un profundo sentimiento de alegría existencial que niega esa absoluta desesperanza de muchos de sus (nuestros) contemporáneos. Esto no supone una opción por facilidades optimistas, ya lo venimos viendo desde la primera parte de esta tesis en el personalismo. Mounier, ya lo hemos dicho, no tiene nada que ver con el optimismo superficial que ya criticó también Laín, el suyo es un “optimismo trágico”, en todo lo que hace el hombre la angustia se mezcla con la alegría, la malicia con la buena voluntad y la nada con el ser<sup>955</sup>.

“Entre el optimismo impaciente de la ilusión liberal o revolucionaria y el pesimismo impaciente de los fascismos, el camino propio del hombre es ese optimismo trágico en el que halla su justa medida dentro de un panorama de grandeza y de lucha”<sup>956</sup>.

Mounier ve en el “optimismo trágico” el verdadero sentido humano, tan lejano, como acabamos de mencionar, del optimismo liberal y del pesimismo de los fascismos. La esperanza de Mounier, traducida en “optimismo trágico”, concluye en la pista de las fidelidades, en que nada es fatal y que cada nuevo cruce incluye un nuevo interrogante. En torno a ese “optimismo trágico” el milagro sobreabunda, con él se respira una bendición constante. Es más, y como apunte transversal, detrás de este sentimiento bastante vivo de la miseria y las dificultades humanas Mounier ve un arma privilegiada en su filosofía para no caer en ningún tipo de fanatismo, como tantos de los que le rodeaban.

Del mismo modo que Laín, Mounier distingue entre la espera y la esperanza. Y lo más curioso, es en su *Tratado del carácter* donde lo hace, en su tratado de psicología<sup>957</sup>. Dentro del dinamismo y de la importancia que el futuro tiene en la historia personal Mounier ve en la espera siempre un malestar, en ella la vida está suspendida y el futuro amenazado. Se espera siempre<sup>958</sup>, pero la inseguridad es el precio de esa promesa. Eso sí, si estoy confiado en la duración porque creo que en ella se da

---

<sup>955</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 229.

<sup>956</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 472.

<sup>957</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 326 ss.

<sup>958</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 383.

una inspiración por una intención buena, o por sobreabundancia de vida, la espera indeterminada es más alegre que ansiosa, y la espera inquieta no rompe mi equilibrio. Si uno se sitúa en la duración de forma pasiva, la espera se hace insoportable y arroja el desconcierto en todo el psiquismo; otras veces simula un verdadero amor al futuro, como en el impulso utópico o en el la espera del éxito de nuestras empresas, pero entonces sólo se ama al futuro con la intención de fijarlo un día como un pasado que permite el reposo de los “paraísos inmóviles”.

La esperanza se situaría por encima de esta espera. Más generosa renuncia a determinar cualquier expectativa y cálculo inquieto en nombre de una confianza incondicional a un futuro aceptado como radicalmente bueno. Es un acto de fe metafísica y un abandono activo y una fuerza potente para la curación de la angustia y de la dispersión así como de la pusilanimidad. Es una fuerza unificadora y equilibradora.

“Quizás el hombre sea un desadaptado, un “subadaptado” que en dicha subadaptación encuentra el movimiento para ir siempre más lejos, que mantiene abierto su futuro”<sup>959</sup>.

La patética de lo real desgarradora de la que hablábamos más arriba también se manifiesta en este tema. Es la tensión irresoluble de la persona transcrita ahora en la adaptación a lo real y el rechazo de lo real.

Pero, en este caso siguiendo a Brunshvick, la incertidumbre del desenlace es la condición misma de toda realidad espiritual. Seguramente hay alguna locura en el *fiat* del hombre que, desde temprana edad, elige la conciencia contra la inconsciencia, la fiebre de la verdad contra el balanceo de los conformismos<sup>960</sup>.

En fin, la misma conclusión que anteriormente: el hombre está hecho para ser superado. Está situado en un camino abierto, más allá de la adaptación, de la muerte individual, de la experiencia y de la revolución<sup>961</sup>.

“La aspiración trascendente de la persona no es una agitación, sino la negación de sí como mundo cerrado, insuficiente, aislado en su propio

---

<sup>959</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 363.

<sup>960</sup> *Ibíd.*, p. 675

<sup>961</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 230.

surgimiento. La persona no es el ser, es movimiento de ser hacia el ser, y sólo es consistente en el ser que divisa. Sin esta aspiración, se disiparía en sujetos momentáneos.

Esta riqueza íntima de su ser le da una continuidad no de repetición, sino de superabundancia. La persona no es lo “no-inventariable” (Marcel). La experiencia sin cesar como desbordamiento. El pudor dice: mi cuerpo es más que mi cuerpo; la timidez: soy más que mis gestos y mis palabras; la ironía: la idea es más que la idea. En mi percepción, el pensamiento perturba a los sentidos; en el pensamiento, la fe perturba a la determinación, como la acción perturba a las voluntades que la afirman, y el amor a los deseos que lo despiertan. El hombre, decía Malebranche, es movimiento para ir siempre más lejos. El ser personal es generosidad... funda un orden inverso a la adaptación y la seguridad...”<sup>962</sup>.

Precisamente por todo esto:

“¿Es el ser, es la nada, es el mal, es el bien, el que finalmente ha de dominar? Una suerte de confianza gozosa unida a una expansión de la experiencia personal inclina a la respuesta optimista. Pero ni la experiencia ni la razón pueden decidir. Los que lo hacen, cristianos o no, sólo lo hacen guiados por una fe que desborda toda experiencia”<sup>963</sup>.

#### **4.2. Pobreza**

Al enfrentarnos al tema de la pobreza en Mounier puede parecer que nos metemos en un tema secundario, tangencial, pero tras su vida, tras su obra, que no fue sino su vida, descubrimos que, o al menos interpretamos así nosotros, que la pobreza es el fundamento de todo cuanto llevamos dicho, mejor dicho: su vocación no podía pedirle y exigirle otra cosa que no fuera la pobreza, no sólo económica sino, y más importante, la pobreza espiritual, de ahí también su relación con la esperanza y la experiencia de sentido.

---

<sup>962</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p 508.

<sup>963</sup> *Ibíd.*, p. 519.

“... el joven rico no puede hablar al pobre más que después de haberse despojado de su riqueza”<sup>964</sup>.

Jean-Marie Doménach testimonia que el propio Mounier era objeto de burla entre los mismos comunistas por su sentido de la pobreza frente a su propuesta lucha de clases. Sin embargo, era todo lo contrario. Su alianza espiritual y práctica con la pobreza daba testimonio de una intuición, a nivel político en este caso, más perspicaz que las restantes teorías sobre la clase obrera, como podemos ver hoy, tras el aburguesamiento de los trabajadores, pero nuevos proletarios surgen por todas partes: ancianos, inmigrantes, débiles, marginados... alienados y abandonados por el mismo proletariado. Su pobreza va más allá, no pasa, no se rinde con un mínimo objetivo conquistado. La palabra misma, en su raíz y en su origen, va unida a la miseria, ella misma se ha de hacer pobre. Sólo así un intelectual puede luchar por los humillados. Espíritu de abandono. La base de la acción y de su pensamiento es este misterio de pobreza, primeramente vivido y luego incorporado y ensanchado en una visión del hombre y de la comunidad, en una antropología. De esta humildad glorificada y de esta desposesión surge el fermento revolucionario<sup>965</sup>. Así lo expresó cuando comenzó su aventura del movimiento *Esprit* en una carta a Izard:

“No somos nada y esto me excita. Tenemos la pobreza total de donde nacen las obras...”<sup>966</sup>.

Mounier renuncia a la ascensión que conduce al éxito y se desposa con la pobreza del mundo, igual que su maestro Péguy. Éste le revela la verdadera fundamentación de su filosofía: que el mundo más sustancial está concentrado, que el espíritu está oculto y que la eternidad aflora en el acontecimiento. Pero sobre todo: el aprendizaje del abandono como camino de realización auténtica<sup>967</sup>. Renuncia a fortunas terrenales, pero también a las consolaciones de corazones ambiciosos. Pero este es el único camino:

---

<sup>964</sup> MOUNIER, E., *Las certidumbres difíciles...*, p. 24.

<sup>965</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier*, Laia, Barcelona 1973.

<sup>966</sup> Carta del 26 de diciembre de 1930, en *Correspondencia...*, p. 540.

<sup>967</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier...*, p. 42.

“La libertad es la virtud del pobre”<sup>968</sup>.

Una libertad fraguada en una pobreza que se constituye en plegaria al silencio, una plegaria que se consume en la escucha absoluta de un mundo que parece mudo, de un mundo del que nos llega su sufrimiento y sus debilidades. Pero esa libertad, asentada en ese basamento, no puede sino “escaparse hacia arriba”<sup>969</sup> frente a fracasos temporales. El hecho de que el hombre se lastre a lo largo de tanto tiempo a juegos y juguetes para que un día construya su felicidad con un guiñapo que es una mirada o un pensamiento, un impulso del corazón, ya es significativo. Ese día es cuando descubrimos el resplandor y el esplendor de la pobreza<sup>970</sup>.

“La pobreza... aligera el alma de las aventuras a flor del suelo y la libera para más altos y más suntuosos destinos”<sup>971</sup>.

La felicidad unida a ese bienestar consistente en la acumulación y seguridad del burgués son los antagonistas directos de la libertad espiritual del individuo e incluso de las sociedades. De ahí que lo importante de la pobreza es lo que prepara. Ella es un comienzo de inocencia, un comienzo de virtud, un comienzo de despliegue de la persona. De ahí arrancan las grandezas del hombre. Es inimaginable lo que en un instante puede llegar a estar al alcance de una simple mirada del pobre, porque en el extremo de la humildad fundamental no se encuentra el dominio de “cosas”, “propiedades”, sino que lo que se encuentran son “presencias” y “orden”<sup>972</sup>, lo que se encuentra es una gravedad ligera comunicada a las cosas y a los seres próximos. De ahí que

“... la llamada personal nace de la vida más humilde”<sup>973</sup>.

Esta es la riqueza de la pobreza, esta es la predisposición ontológica en la que sitúa la pobreza a un hombre. De ahí que la pobreza en Mounier, y en el personalismo, no sea la destrucción del ser en nosotros, sino una expropiación de uno mismo,

---

<sup>968</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Ch., Péguy...*, p. 57.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>970</sup> MOUNIER, E., *De la propiedad capitalista a la propiedad privada...*, p. 550.

<sup>971</sup> *Ibid.*, p. 550-551.

<sup>972</sup> MOUNIER, E., *De la propiedad capitalista a la propiedad humana...*, p. 520.

<sup>973</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 453.

“expropiación mística” la llama Mounier<sup>974</sup>; no sólo no disminuye nuestro ser sino que afina la sensibilidad y transfigura nuestras potencias profundas, transforma nuestros medios en sobreabundancia. De ahí su estrecha relación con el amor, y esto lo hereda de los místicos españoles: en lo más profundo de la donación del amor ya no se distingue entre dar y recibir. La misma confusión que en la auténtica desposesión. El poema de San Juan de la Cruz que tanto impactó en Mounier es la mayor enseñanza de esperanza pobre que jamás hemos conocido:

“Medios para conservarlo todo:

*Para venir a saberlo todo,  
no quieras saber algo en nada  
Para venir a gustarlo todo,  
no quieras tener gusto en nada.  
Para venir a poseerlo todo,  
no quieras poseer algo en nada.  
Para venir a serlo todo,  
No quieras ser algo en nada.*

Medios para no impedir el todo:

*Cuando reparas en algo,  
dejas de arrojarte al todo.  
Porque para venir del todo al todo.  
has de dejarte del todo en todo.  
Y cuando lo vengas del todo a tener,  
Has de tenerlo sin nada querer.  
Porque, si quieres tener algo en todo,  
No tiene puro en Dios su tesoro”<sup>975</sup>.*

Es debido a esta pobreza por lo que el personalismo ha hecho objeto de reflexión toda situación que merme el poder del tener para liberar la fecundidad del ser: el sufrimiento, el riesgo, el exponerse, la inseguridad que desarma nuestra tranquilidad; el sacrificio que inmolaba un tener para abrirse a ese progreso del ser; la muerte, que significa el despojo definitivo de todo tener, el definitivo desnudarse de nuestro ser real

---

<sup>974</sup> MOUNIER, E., *De la propiedad capitalista a la propiedad humana...*, p. 523.

<sup>975</sup> Citado por MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo, Obras Completas I...*, p 865.

y que nos propone la tentación de pensar que no tener nada es no ser ya nada (aquí cita Mounier a Marcel)<sup>976</sup>. Todos estos acontecimientos son, en realidad, acontecimientos de expansión y de realización que nos llevan más allá de nosotros mismos y rompe los armazones en los que nos vamos encerrando en nuestra vida. Así se entiende mejor la expresión de Mounier a un amigo: “Tener es malo: esta alegría es de todos nuestros amigos y muy especialmente de los mejores”<sup>977</sup>. Cierta idea de felicidad y plenitud no está excluida de la moral personalista, pero ante el Ser el hombre responde con un *adsum* que no refleja sino la nada que cada uno es.

“La persona es presencia, afirmación; pero no es presencia en sí, afirmación de sí, sino respuesta. En lenguaje bergsoniano, esta perspectiva opone a un personalismo cerrado un personalismo abierto. Tonifica y viriliza la persona, pero la desarma. Refleja sus voluntades para abrirla al abandono. Desaprueba sus proyectos para lanzarla a la esperanza”<sup>978</sup>.

Ya lo dijimos en la primera parte de este estudio: nuestra cultura silencia la muerte porque nada de lo que hay en ella, en nuestra cultura, puede ofrecernos lo que aquella reclama, las actitudes que como hombres se nos exige ante tan amargo destino. Pero la libertad procede de la sustracción a la angustia que procede del enfrentamiento con la muerte porque te enseña que hay que renunciar a todo y devolverlo todo.

La esperanza es la virtud del pobre, del que se siente libre. Péguy nunca dejó de señalar la entrañable unidad entre pobreza y libertad, porque la libertad que da la pobreza hace saberte superior a tus propias posibilidades. El que se conoce desde su pobreza se conoce más y mejor. El *cognoscete ipsum* se ve transformado por el *cognoscete pauper*, y el “cuidado” de sí no es otro que el “cuidado” del pobre que no tiene nada que perder porque todo lo ha recibido como don.

“Esperanza sin humildad es presunción, capaz de tornarse en desaliento ante la mínima prueba; un perdón sin humildad es una vuelta más en el círculo de la venganza.”<sup>979</sup>

---

<sup>976</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 869.

<sup>977</sup> Carta del 14 de enero de 1936, en *Correspondencia...*, p. 660.

<sup>978</sup> *Ibíd.*, p. 863.

<sup>979</sup> CHRÉTIEN, J.-L., *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 12.

Ahí está la libertad, ahí está la esperanza.

## 5. LA FIDELIDAD COMO EXPERIENCIA DE SENTIDO

“La fidelidad no es, como las falsificaciones baratas, una seguridad confortable o un gozo delicado de la pátina de los sentimientos. Es un humilde conocimiento del tiempo que se necesita para crear una comunidad, aunque sea de dos, y esto es algo que nunca se acaba... la fidelidad reagrupa constantemente su obra... Es el desarrollo progresivo de un compromiso anudado más allá del tiempo y que no tiene tiempo suficiente para monetizarse. Sólo tiene sitio en un mundo que cree en lo eterno y se esfuerza hacia la perfección por encima del placer provisional; no sabría ser ella misma sino eternamente; puede ampliarse, pero, ¿cómo podría negarse sin negarme a la vez?”<sup>980</sup>.

Una persona se prueba por sus compromisos y la fidelidad que es capaz de guardar a esos compromisos. La consagración de la persona conlleva la duplicidad unificada de un total compromiso y un deber de fidelidad que sólo la persona es capaz de asumir.

Los frutos de la antropología del filósofo de Grenoble no pueden ser sino compromiso y fidelidad. La intensidad de una vida no puede, a juicio de Mounier, medirse sino por su fidelidad. Tras todo lo estudiado sobre Mounier percibimos que para él el drama consiste en el fondo en una lucha constante entre ser y menos ser, no entre el ser y la nada. Ahí radica la importancia de la fidelidad en la obra de Mounier así como en su vida.

Entre la obra y la vida de Péguy no había diferencia alguna, con el mismo impulso pensaba su vida y vivía su pensamiento, y eso para él es una gran lección. Péguy le reconcilia con la tierra. Frente a la pura búsqueda de sí y a la pura complacencia literaria, la vida-obra de aquél parece gritarle el lema nietzscheano de fidelidad a la tierra; fidelidad al hombre y a lo que le es propio, fidelidad a los valores encarnados en la búsqueda del hombre, fidelidad al infinito presente en cada persona...

---

<sup>980</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 228-229.



fidelidad “a través de los cantos y de los proyectos rotos”<sup>981</sup>, pero en la convicción de que quien no es fiel a la verdad se convierte en cómplice de los mentirosos y falsarios. Por encima de la mediocridad y de los incapaces de la renuncia, se encuentra el mundo de la fidelidad. Es ese don de profetismo que exige Mounier a la filosofía, ya que ese profetismo, como destaca Carlos Díaz, es el encargado de fecundar de alegría la maleza de la historia<sup>982</sup>.

Verdad y justicia, imposible vivirlas sin descubrir una fidelidad capaz de unificar una vida. Pero es imposible vivir una fidelidad sin ser testigo de algo. La experiencia del sentido a través de la fidelidad no es en Mounier sino dar testimonio de lo infinito y de lo eterno de lo que venimos hablando; testigo: si el amor propio sustituye a la fidelidad de ese testimonio todo pensamiento y toda acción se derrumban, se cierran en sí mismas y la búsqueda de todo lo que puede fundamentar una existencia queda frustrada.

¿Debe hacerse una revolución? Sí, ella es nuestra exigencia espiritual profunda. Entonces, preparémosla, aunque el enfermo resista, aunque mañana pudiera encontrar el viejo mundo la hierba mágica que prolongue un siglo de agonía. Pero aún así no habríamos perdido nuestro esfuerzo, pues a quien no triunfa le queda ser testigo. Una vida que da un gran testimonio no se destruye. Conocemos la fragilidad de nuestras fuerzas y del éxito, pero también conocemos la grandeza de nuestro testimonio”<sup>983</sup>.

De ahí la distinción que siempre orientó a Mounier entre una actitud y otra, entre quienes buscan el puro éxito y los que buscan el verdadero testimonio. Los primeros se mueven por la prisa y utilizan tácticas de corto alcance, sienten temor por la soledad y la oscuridad, juzgan el resultado por el número, preocupados por hacer. Los segundos confían en el tiempo, recelan de propagaciones demasiado rápidas y más que por hacer se preocupan por ser, o mejor dicho, intentan ser para poder hacer o para que sea hecho con o sin ellos. Se convierten en testigos de lo que les sobrepasa<sup>984</sup>. Están vinculados a la calidad de la acción más que a su volumen, a la solidez del resultado más que a su visibilidad. Fidelidad sin prudencia.

---

<sup>981</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Ch. Péguy...*, p. 28.

<sup>982</sup> DÍAZ, C., *Enmanuel Mounier. Un testimonio luminoso*, Palabra, Madrid 2000, p. 214.

<sup>983</sup> MOUNIER, E., *Las certidumbres difíciles...*, p. 27.

<sup>984</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 380-381.

Compromiso, fidelidad y testimonio, no éxito, van unidos, y se unen sólo cuando somos capaces de asegurar la presencia de lo eterno en el hombre. La fidelidad al compromiso por el hombre, reflejo de lo eterno, ahí está el proyecto mounieriano. Resuena tras él la fidelidad creadora de Gabriel Marcel, la fidelidad que no para de crear constantemente porque no vive sino para esa consagración que el yo ha hecho al tú. La fidelidad por eso es “novedad constante”, “la forma más elevada del coraje”<sup>985</sup>. La consagración a la persona, al amor, la amistad, sólo son perfectos en la continuidad, en un continuo resurgir. La fidelidad personal es una fidelidad creadora y lo es porque en ella se da la preferencia que se da al espíritu sobre la letra, es la respuesta que se da a lo imprevisto que renace tras cada acontecimiento. Éste exige una atención constante, como hecho histórico y como encuentro con personas, en orden a la permanencia y la constante actualización de esa permanencia que supone la persona<sup>986</sup>. Por su parte, el capricho desorienta, la fidelidad instituye, fundamenta y asienta el proyecto existencial. ¿En la seguridad? Para nada, pero es que el ser no es sinónimo de seguridad ni de complacencia en Mounier.

“...pues querer vivir a cualquier precio, es aceptar un día vivir al precio de las razones de vivir”<sup>987</sup>.

La paciencia del tiempo se unifica bajo la fidelidad, es reordenado bajo una nueva ternura, ternura herida como decía Péguy, que lucha al mismo tiempo con la angustia del transcurrir. El tiempo, como el espacio, da solidez al mismo tiempo que angustia, pero puede ser animado en un esfuerzo espiritual donde prevalece el hombre sobre las realidades; la fidelidad va vinculando un acto a otro, los vincula a sí mismo y los vincula a la unidad del universo.

La duración, para Mounier, se convierte en posibilidad de aceptar o rechazar las cargas y las grandezas de la existencia personal, de ahí que se convierta en manifestación de las profundidades de la persona, se convierte en acogida constante en la que surge la constante aceptación del hombre de un pasado, un presente y un futuro, de ahí su plenitud y su tensión, de ahí que podamos hacer con ello una biografía dramática. O lo que es lo mismo, se convierte en sobreabundancia de vida, presenta

---

<sup>985</sup> *Ibíd.*, p. 409.

<sup>986</sup> MOIX, C., *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona 1964, p. 48.

<sup>987</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 511.

cargado de memoria y de promesa<sup>988</sup>. En esa articulación se produce la sobreabundancia. Y en esa sobreabundancia la fidelidad se convierte, para Mounier, en continuidad especial, en impulso, da argumento y plenitud ontológica convertida por breves momentos en eternidad coloreada y fugitiva.

## 6. CONCLUSIONES

“Tardes repletas de amor, tardes pacíficas. ¡Oh!, mi corazón que corre a las peleas no olvida esta tranquilidad. Pobre corazón, ¿qué harás entre tanto odio? Amar.” (Conversaciones)<sup>989</sup>.

Corresponde ir cerrando nuestra parte dedicada a Mounier. Hemos escudriñado su concepción del mundo y de la persona, así como la relación que se da entre ellos a la búsqueda de un sentido en la existencia. Las conclusiones vemos que son similares al resto de autores personalistas estudiados en la primera parte.

Desde los orígenes de sus pequeñas publicaciones cuenta Mounier, inserto en el ámbito intelectual de su época, con una complejidad de lo real imposible de ser apresada en la esquematicidad y la sistematización del concepto. Lo real se ofrece al ser humano como misterio y así lo expresó ya en su juventud en la revista de las *Dadivées*<sup>990</sup>. De ahí que lo irracional, para nuestro filósofo, es para la razón humana la manifestación extranjera del ser, no una refutación, sino una llamada que incita constantemente a tenerlo en cuenta y a superarnos a nosotros mismos. El hombre se siente superado y visitado. Hay elementos de nuestra razón que son misterios pero que no van contra nuestra razón. El enigma se torna el elemento fundamental de la interpretación existencial de Mounier. Todo cuanto a la trascendencia se refiere se presenta como enigma en la realización de una existencia conforme a una llamada<sup>991</sup>.

Esta fue la tarea infatigable de Mounier, intentar iluminar y colorear al misterio que sobreabunda en cada persona, en cada acontecimiento y que constantemente resultan ser constante llamada y exigencia, constante impulso que nos lleva más allá de nosotros mismos.

---

<sup>988</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, pp. 323-328.

<sup>989</sup> 3 de octubre de 1932, en *Correspondencia...*, p. 570.

<sup>990</sup> BOMBACI, N., *Enmanuel Mounier: una vida, un testimonio...*, p. 40.

<sup>991</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 857.

Contra los valores de la búsqueda de la verdad desde la pura subjetividad, desde la pura interioridad y soledad, Mounier, sin despreciarlos, como hemos visto en todo el capítulo, los sitúa vinculados y completados por los valores de la objetividad y de la exterioridad, de la comunicación y de la comunidad. De ahí que él mismo denomine constantemente a su personalismo como *realismo espiritual*<sup>992</sup>. Se trata de un realismo integral, de ahí que, como hemos examinado, escudriña tanto la dimensión horizontal como la vertical que dinamizan y estructuran el mundo personal. Busca constantemente ese humanismo integral y total sin el cual todo acaba tambaleándose, contando con ese misterio que resulta ser el hombre constantemente, esa sinfonía que es el desarrollo de su existencia.

Su vocación y su obra giran en torno a la recuperación de la persona y otorgarle su estatuto, su emplazamiento en orden a la llamada a su realización. Pero su entorno poco tiene que ver con sus intuiciones y sus pretensiones.

“El hombre de hoy no lee ya en el libro abierto de los corazones y de la naturaleza, no sabe ya ver, a fuerza de tomar prestadas miradas ajenas”<sup>993</sup>.

Si comenzábamos afirmando que la complejidad de lo real como presentación del misterio, se va observando en Mounier que la relación de la persona con el Otro y con la naturaleza no es una relación de pura exterioridad, sino que de lo que se trata es de una relación dialéctica de intercambio y de ascensión. En este intercambio el hombre asciende como el avión asciende para vencer la gravedad<sup>994</sup>. Es el ascenso consecuencia de la lógica ontológica (C. Bruaire) en la que se mueve el personalismo, tal y como finalizábamos la primera parte. La lógica del don trastorna el orden de lo real y de la existencia. Por la lógica del don la recuperación del sentido aparece en el hontanar de las biografías.

En su *Introducción a los existencialismos* Mounier lanza su grito: “¡Hombre, despiértate!”<sup>995</sup>. Pero enfrentarse a este despertar de la persona es enfrentarse a la constante aceptación de la extrañeza, a la constante interrogación en la conquista de su humanidad, al constante renacimiento de las riquezas eternas en un caminar inagotable,

---

<sup>992</sup> Por ejemplo en *¿Qué es el personalismo?...*, p. 263.

<sup>993</sup> MOUNIER, E., *El pensamiento de Ch. Péguy...*, p.87.

<sup>994</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p. 470.

<sup>995</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 95.

un caminar en el que es imposible eliminar la lucha, los dramas y las grandezas de la soledad. Ante estos dramas, ante el sufrimiento, Mounier adopta la actitud de recibir la visita de alguien grande, alguien especial, ante el cual hemos de ponernos en adoración, lugar privilegiado para descubrir quién soy y hacia dónde voy. La vida para Mounier es un impulso y una luz más que una dirección trazada, constante llamada, decíamos antes, y no se es decididamente grande, en este itinerario, hasta que la vida no te ha puesto en la prueba de negarte rotundamente y sin apelación algo que deseabas con todas tus ganas y todas tus fuerzas<sup>996</sup>. Es en esa asunción de la renuncia donde Mounier ve un ascenso en la graduación del ser, en el dinamismo de la personalización (muy similar al concepto de Zubiri). Por eso constantemente ha estado insistiendo en ese ser menos para ser más, en ese “ser es amar”, lema de su vida.

“Hemos experimentado hacia qué delicada indiferencia saben arrastrar (el Racionalismo y el Romanticismo) a los buenos sentimientos. Yo no queremos ligerezas confortables. Queremos ser pesados, comprometidos, presentes. Lo queremos, está mal dicho: es por debajo de la voluntad, más íntimamente, por donde nos llega la llamada y la necesidad”<sup>997</sup>.

Nos enfrentamos al misterio por excelencia. Ni el idealismo, ni el empirismo, ni el materialismo, responden plenamente a este misterio. Constantemente lo ha ido repitiendo Enmanuel. La situación del hombre es una situación en constante *tensión*, de ahí su *desproporción*<sup>998</sup>. Los caminos de la felicidad no tienen nada que ver con “el mejor de los hombres” en “el mejor de los mundos posibles”, no son esos los caminos del hombre. La pasión de lo real es una pasión desgarradora... La patética de lo real es la patética de una tensión que resulta irresoluble. Si el espíritu ordena la pureza, la carne ordena la eficacia. Tan pronto se convierten en cómplices como en adversarios. Es necesaria una ciencia clara de la acción y un desprendimiento siempre en alerta, llevar un orden sin perder de vista el otro, después ponerlo en juego, luego volver. Esta es la posibilidad de llegar al punto en el que se reconcilian los opuestos<sup>999</sup>, esto es lo que deja traslucir toda la obra de Mounier, su constante dialéctica, como hemos visto a lo largo

---

<sup>996</sup> Carta a P. Leclercq del 3 de enero de 1934, en Mounier, E., *Correspondencia...*, p. 617.

<sup>997</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 382.

<sup>998</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 642.

<sup>999</sup> *Ibíd.*, p. 357.

del capítulo. Sólo rehabilitando el universo del hombre podrá éste escapar de las tiranías que lo acechan. De ahí que para Mounier vivir sea acometer y arremeter, volver a poner en cuestión, en definitiva, crear. Esto es el resultado de la patética de lo real. Sin esto todo se deslizaría a la facilidad. Se trata de una conversión constante y una conquista, no de una tiranía material, como pensaba Descartes<sup>1000</sup>.

Pero la lógica del don se ha quebrado, estamos ante un mundo roto. Un mundo en el que se ha perdido el gusto de acoger ha perdido el gusto de dar.

“Frecuentemente sueño con un mundo en el que se pudiera parar al primer llegado en una esquina y, siendo instantáneamente semejante a todo lo que él es, continuar con él sin ninguna extrañeza su conversación interior. Las pocas veces que he encontrado un alma de calidad suficientemente rara para poder tomarme con ella esta libertad, lo he hecho. Así han nacido mis mejores amistades...” (A P. Leclercq)<sup>1001</sup>.

Intentar comprender desde el interior y el aislamiento es algo que no converge en nada con la postura del personalismo mounieriano. Esto sólo concluye en amargura y sensación de vacío. El sentimiento de la nada que planea en toda vida replegada sobre sí no es otra cosa que la conciencia de separación, su herejía espiritual<sup>1002</sup>.

“La búsqueda solitaria del yo... me hace perderme inmediatamente lejos de mí. Le falta a mi búsqueda la ascesis fecunda y dura de la comprensión del otro, el aprendizaje del amor, el encuentro de la libertad, conocida no ya como espontaneidad vaga, o como gozosa plenitud, sino como resistencia y como llamada”<sup>1003</sup>.

La tesis continua de Mounier frente a los desesperanzados fue siempre la misma: vivimos, pero, ¿por qué, si vivimos para nada? ¿Y cómo, si la vida no tiene agarraderos? La paradoja de ese pesimismo y de esa desesperanza es siempre esta: no solamente querer asegurar la voluntad de vivir en una vida absurda, sino querer reanimar el valor en una vida sin valores proponiendo la preocupación de vivir de cierta

---

<sup>1000</sup> *Ibíd.*, p. 196.

<sup>1001</sup> Carta del 5 de febrero de 1933, en *Correspondencia...*, p. 589.

<sup>1002</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria...*, p. 202.

<sup>1003</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 888.

manera (“auténtica” diría el existencialismo). Se agarran a una vida a la que constantemente están culpando porque no vale nada<sup>1004</sup>.

En Malraux supo ver que todas sus propuestas estaban carcomidas de soledad, que el fracaso de la comunión era absoluto y era vivido en la angustia de no ser más que un hombre, ante lo cual su única propuesta es buscar una fraternidad más teñida de exaltación y aventura que de fidelidad y paciencia ante el desenmarañamiento de la historia cotidiana.

En Camus supo intuir un racionalismo de lo irracional, lo cual en el fondo es un hundimiento en la noche pero una noche que es por voluntad suya un espacio por el que se marcha más que un agua en la que se zozobra<sup>1005</sup>. Su reflexión sobre el absurdo oscila confusamente entre muchos planos con una indecisión que le hace perder todo rigor. La condición absurda del hombre es maldición que hay que mantener para continuar positivamente en forma. La vida será mejor vivida en la medida en que no tenga sentido pero constantemente dando un primer paso fuera del absurdo queriendo que el hombre tenga un sentido. Pero el quietismo se instala en la espiritualidad de Camus. Amar al hombre no es sólo sentir su amor, es, sobre todo, asumir su condición, seguirlos en los caminos llenos de barro y en los trabajos imperfectos. Es trabajar en su labor impura en los límites de lo aceptable.

Reconoce la fuerza en este tipo de autores, pero

“¿hay un espectáculo más desolador que ver una gran fuerza espiritual amenazada por inanición?”<sup>1006</sup>.

Ese aislamiento al que invitan estos autores, así como Sartre, hacen que el hombre no exista más que desconociendo experiencias capitales: el recogimiento auténtico como medio de conquista de la vida auténtica, como hemos visto en Mounier, la fidelidad creadora y la elaboración progresiva. El problema de la comunicación es la dificultad fundamental del existencialismo, siempre se lo reprochó Emmanuel, comunicación con el mundo y con el ser del otro. El Otro, frente a Sartre, en vez de fijarme en una especie de muerte de mí mismo y esclavizarme, me vivifica y suscita en mí posibilidades desconocidas. Si una existencia esclaviza, para Mounier no sería sino

---

<sup>1004</sup> MOUNIER, E., *La esperanza de los desesperanzados, Obras Completas IV*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 331.

<sup>1005</sup> *Ibíd.*, p.369.

<sup>1006</sup> *Ibíd.*, p.405.

el contagio de una existencia carente de disponibilidad que provoca la muerte del “en-sí” porque ella misma está ya muerta a su propia disponibilidad<sup>1007</sup>.

Aquí es donde se despliega como personaje principal el acontecimiento. Él es siempre advenimiento, trae consigo desde ese otro lugar de donde nos llega la vida sin que nosotros lo sepamos la revelación de un destino<sup>1008</sup>. Pero el acontecimiento por antonomasia es el encuentro con el otro, acogida en actitud de servicio y respeto. Es el otro el que me ayuda a descubrirme a mí mismo, como también nos enseñó Carlos Díaz, es constante signo de trascendencia. La personalización se da como respuesta a una llamada en orden a las demás libertades. El hombre personal no es un hombre desolado, es un hombre rodeado, arrastrado y llamado. Lo más grande de la persona surge, en la filosofía de Mounier, como a pesar de la persona misma. Se es aspirado hacia el otro. Los más altos momentos de la libertad son aquellos de ofrecimiento a una libertad encontrada o un valor amado. La inquietud del hombre descansa ahí. Occidente ha olvidado esta verdad primordial<sup>1009</sup>. Pero Mounier insiste:

“¿Cómo persuadir a nadie de que merece la pena elegir tanta lucha y ascesis para la vida auténtica, puesto que no sirven para nada, ni tienen una razón que las justifique, ni un amor que las anime, ni un fin que las corone?”<sup>1010</sup>.

Del mismo modo vuelve a afirmar:

“Algo nos dice que es absurdo que el absurdo sea; que, además, la absurdidad del mundo tampoco es la conclusión de una indagación, sino la expresión de una opción previa tan deliberada como la de la razón”<sup>1011</sup>.

Resuenan tras estas palabras las tesis de Blondel que analizábamos en la primera parte de nuestro estudio. Es absurdo que todo sea absurdo. El absurdismo filosófico va preñado de una especie de chantaje lógico. En el fondo la desesperación no es desesperación más que por una previa fe, de lo contrario sólo sacaríamos de nuestra

---

<sup>1007</sup> *Ibíd.*, p.427.

<sup>1008</sup> DOMÉNACH, J.-M., *Mounier según Mounier...*, p. 125.

<sup>1009</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo comunitario?...*, p. 228.

<sup>1010</sup> MOUNIER, E., *La esperanza de los desesperanzados...*, p.425.

<sup>1011</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 109.



miseria una satisfacción seca y sin dolor, no exhalaría el grito de dolor ante la falta de sentido como lo hace, todo parecía tener las condiciones de posibilidad de estar impregnado de sentido y belleza, de ahí el grito del que habla Mounier. Ante la falta de densidad ontológica de la propuesta de estos autores el hombre sólo puede bascular entre un aislamiento amargo o una especie de frenesí de delirio de acción.

“Situarse en la naturaleza un determinismo inflexible, así como un absurdo fundamental son dos maneras de renunciar a la tarea del hombre, que es constituir la naturaleza de un modo humano”<sup>1012</sup>.

Pero

“¿Cómo designar lo auténtico si no es mediante algún criterio comunicable o alguna medida común a las existencias libres? Y una libertad que respeta a otra libertad, ¿no afirma por el mismo hecho un orden esencial que el puro surgir de la libertad aislada no implica por sí mismo?”<sup>1013</sup>.

De ahí que la opción de sentido de Mounier proponga la densidad ontológica que proporciona la lógica ontológica.

“Cuando ni un átomo de hierro ni una molécula de agua retorna a la nada, no puede tener sentido que un amor, una vida de hombre pensada, debatida y ardiente y una simple y hermosa mirada de hombre deje un día de existir por cualquier excepción absurda. Desea solamente que exista esta presencia invisible...” (A Claire Lefrancq<sup>1014</sup>).

Es una exigencia de sentido que la persona lleva incardinada en sus entrañas:

“Todos conocemos esos días en que nuestro monólogo más íntimo está herido de una suspicacia radical por una exigencia más secreta aún: es

---

<sup>1012</sup> MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?...*, p. 238.

<sup>1013</sup> *Ibíd.*, p.430.

<sup>1014</sup> Carta del 7 de octubre de 1949, en *Correspondencia...*, p. 927.

en estas confusiones del conocimiento donde se descubre la introducción de una trascendencia”<sup>1015</sup>.

En Mounier, con carga nietzscheana, el hombre está para ser superado. Está situado en un camino abierto, más allá de la adaptación, de la muerte individual, y también más allá de la experiencia. Este movimiento lanza constantemente al hombre para ir siempre más lejos, lo lanza fuera de sí, llamándolo a la constante revisión de sí mismo recreando perpetuamente el equilibrio dialéctico de expansión y de interiorización. Esta síntesis, este sentido del más allá del momento y del yo presente permiten a la vida unificarse y medirse con algo más grande que ella misma, ahí está radicada la superación del hombre.

El movimiento que ejecuta la persona no se cierra sobre ella. Por eso el hombre consumado no es un monolito, sino una obra de arte<sup>1016</sup>. Pero una proyección perpetua de sí mismo delante de sí mismo, por un ser sin finalidad en un universo que no posee ningún tipo de significación no es ninguna orientación para el hombre, contra los profetas del desencanto. La persona por sí misma no es sólo proyecto sino elevación, sobrepasamiento.

Y en este sobrepasamiento el hombre se vive como ser *nostálgico* hasta la médula, en él se concentra el recuerdo oscuro de una unidad perdida; un presentimiento, un rostro, cualquier acontecimiento se lo hacen entrever a cada persona, pero se ha perdido la clave de esta vida integral con el todo<sup>1017</sup>. Mounier acepta de Kierkegaard que el hombre sea “la certidumbre infinita de la pasión”, “pasión infinita”<sup>1018</sup>. El error consiste en querer realizar lo absoluto en lo relativo, no consiste en pensar lo relativo sobre un fondo de absoluto con el objeto de conservarle una grandeza que el absoluto comunica. Pero este absoluto es un absoluto oculto<sup>1019</sup>, ya que no es objeto de ningún tipo de prueba. Su certidumbre aparece en la plenitud de la vida personal y se desploma en sus caídas<sup>1020</sup>. De ahí que en Mounier también se aprecie la desproporción de la que ya había hablado Pascal y que ya hemos mencionado anteriormente con Ricoeur.

---

<sup>1015</sup> MOUNIER, E., *Personalismo y cristianismo...*, p. 858.

<sup>1016</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>1017</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 401.

<sup>1018</sup> MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos...*, p. 95.

<sup>1019</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>1020</sup> MOUNIER, E., *El personalismo...*, p.509.

“Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiendo de nuevo en la desposesión, la vida personal, sístole, diástole, es la búsqueda proseguida hasta la muerte de una unidad presentida, deseada y jamás realizada”<sup>1021</sup>.

La persona, para Mounier, es, en definitiva, movimiento hacia un *transpersonal*; en esto está radicado, o “anunciado”, como él mismo afirmó, la experiencia tanto de la comunicación como el de la valorización. Y este movimiento transpersonal es un movimiento siempre combativo; desde el orden político a la búsqueda de la justicia social, hasta el amor sexual en orden a la unidad humana. Pero la paz que pueda saborear el hombre nunca puede ser una paz total, ni su búsqueda algo pleno; el hombre no puede dejar de moverse en el claroscuro y en lo desconcertante, en la imprecisión<sup>1022</sup>. El destino desgarrado y trágico pone en guardia a Mounier para no conformarse con la tranquilidad y con la abundancia. El sacrificio, el riesgo, la inseguridad, la desmesura son ese destino ineluctable de una vida personal. Nada de tentaciones fáciles de alegría, así como tampoco tentaciones de identificar lo espiritual y lo atormentado. Es aquí donde Mounier reconoce a los suyos, en los que viven esa desmesura y en los que viven, aunque parezca contradictorio, en aquellos que aman la alegría, la plenitud e incluso y esa serenidad que es paz deslumbrante y fecunda. Mounier, rotundamente, no quiere ni optimistas ni mediocres, sino aquellos que buscan cualquier luz que destelle un orden vivo, una gratuidad distraída y liberal en la abundancia del mundo y de su corazón. Los suyos son los que saben unir misterio y debilidad, lo que hay debajo de las cosas, de los hombres y del lenguaje que les acerca<sup>1023</sup>.

La experiencia auténticamente intelectual es la del sentimiento vivo de un don recibido, de una revelación. Y la respuesta del hombre no es sino la generosidad como respuesta que el don hace al don. Mounier convierte su filosofía en ontología, ya lo hemos afirmado. De ahí que él, el hombre del don, de la ontología, no teme, como esos doctrinarios alucinados por el error o la muerte, que pueda faltarle un día la generosidad del mundo. Esta confianza metafísica puede llevarle a menospreciar los

---

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>1022</sup> *Ibid.*, p. 511. Recordemos la importancia que para Mounier tiene la “teología negativa”: Dios es silencio y todo lo que vale en el mundo está henchido de silencio.

<sup>1023</sup> Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo...*, p. 627.

límites del conocimiento o de las condiciones de la acción, por tanto debe crear un sentido de la encarnación para no perderse en vaguedades<sup>1024</sup>.

Esta familiaridad con el universo y esa confianza del corazón son la debilidad de Mounier y del personalismo para los profetas de la increencia.

---

<sup>1024</sup> MOUNIER, E., *Tratado del carácter...*, p. 678.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 2002.
- ARANGUREN, L., *El reto de ser persona*, B.A.C., Madrid 2000.
- BLOCH, E., *El principio esperanza*, volúmenes I-III, Trotta, Madrid 2004-2007.
- BLONDEL, M., *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, B.A.C., Madrid 1996.
- BOMBACI, N., *Enmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, Colección persona, vol. 4, Fundación Enmanuel Mounier, Salamanca 2002
- BUBER, M., *El conocimiento del hombre*, Caparrós, Madrid, 2005.  
 \_\_\_\_ *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1992.
- BRUAIRE, C., *El ser y el espíritu*, Caparrós, Madrid 1999.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid 1981.
- CHRÉTIEN, J. L., *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997.  
 \_\_\_\_ *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005.  
 \_\_\_\_ *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca 2002.
- CIORAN, E. M., *Breviario de los vencidos*, Tusquets, Barcelona, 1993.  
 \_\_\_\_ *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2003.  
 \_\_\_\_ *La desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004.  
 \_\_\_\_ *La tentación de existir*, Punto de lectura, Madrid, 2002.
- CHALIER, C., *La huella del infinito*, Herder, Barcelona, 2004.
- COHEN, H., *El otro*, Anthropos, Barcelona 2004.
- DASTUR, F., *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Herder, Barcelona 2008.
- DÍAZ, C., *Apología de la fe inteligente*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998  
 \_\_\_\_ *Cuando la razón se hace palabra*, Madre tierra, Móstoles, 1992.  
 \_\_\_\_ *Dolet ergo sum, para una reconciliación con el dolor*, Emmanuel Mounier Argentina, Córdoba, 2005.  
 \_\_\_\_ *Enmanuel Mounier. Un testimonio luminoso*, Palabra, Madrid 2000.  
 \_\_\_\_ *Filosofía de la razón cálida*, Emmanuel Mounier Argentina, Córdoba 2005.  
 \_\_\_\_ "Historias de la muerte", en *Acontecimiento*, 81, 2006/4.  
 \_\_\_\_ *La virtud de la esperanza*, Trillas, México 2002.  
 \_\_\_\_ *Mounier y la identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978.  
 \_\_\_\_ *Pedagogía de la salud comunitaria*, Progreso, México D. F. 2007.

- \_\_\_ *Por respeto al otro (nuevos rostros del personalismo)*, Colección dos mundos, Kadmos, Salamanca 2006.
- \_\_\_ *Preguntarse por Dios es razonable, Ensayo de teodicea*, Encuentro, Madrid 1989.
- \_\_\_ *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Colección Persona vol. 1, Fundación Enmanuel Mounier, Kadmos, Salamanca 2003.
- \_\_\_ *Soy amado, luego existo. Yo y tú*. Volúmenes I-IV, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999- 2000.
- DOMÉNECH, J.-M., *Mounier según Mouniel*, Laia, Barcelona 1973.
  - DOMINGO MORATALLA, A., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid 1985.
  - EBNER, F. *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid, 1995.
  - ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.
  - EPICURO, *Carta a Meneceo*, en *Obras*, Tecnos, Madrid 1994.
  - FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid 1962.
  - FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*, Síntesis, Madrid 2007.
  - FORTE, B., *A la escucha del otro*, Sígueme, Salamanca 2005.
  - FRAIJÓ, M., *Fragmentos de esperanza*, Verbo divino, Pamplona 1992.
  - FRANKL, V., *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona 2003.
- \_\_\_ *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004.
- \_\_\_ *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 2003.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006.
- \_\_\_ “Ensayo sobre el dolor”, en *Revista española de teología*, Vol. LVII, 1997, cuad. 1-3.
- \_\_\_ *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca 2007.
- GESCHÉ, A., *El destino*, Sígueme, Salamanca 2007.
- \_\_\_ *El hombre*, Sígueme, Salamanca 2002.
- \_\_\_ *El sentido*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre, introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1999.
  - GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio, Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007.
- \_\_\_ *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid 1983.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1996.
- GRONDIN, J., *Del sentido de la vida*, Herder, Barcelona 2005.
- GUARDINI, R., *El tránsito a la eternidad*, PPC, Madrid 2003.
- HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid 1984.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, FCE 1986.
- HENRY, M., *Encarnación*, Sígueme, Salamanca 2001.
- IZUZQUIZA, I., *Filosofía de la tensión: realidad, silencio y claroscuro*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte*, Pre- Textos, Valencia 2002.
- \_\_\_ *Pensar la muerte*, F. C. E., Argentina 2004.
- JASPERS, K., *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires 1968.
- \_\_\_ *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid 1968.
- KUNDERA, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona 2003.
- LACROIX, J., *El fracaso*, Nova Terra, Barcelona 1967.
- \_\_\_ *Historia y misterio*, Fontanella, Barcelona 1963.
- \_\_\_ *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*, Fontanella, Barcelona 1962.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg- Círculo de lectores, Barcelona 1995.
- \_\_\_ *Antropología de la esperanza*, Labor, Barcelona, 1978.
- \_\_\_ *Creer, esperar, amar*, Galaxia Gutenberg- Círculo de lectores, Madrid 1993.
- \_\_\_ *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid 1984.
- \_\_\_ *La idea del hombre*, Galaxia Gutenberg- Círculo de lectores, Barcelona 1996.
- LANDSBERG, P.-L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, Caparrós, Madrid 1995.
- LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003.
- \_\_\_ *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1998.
- \_\_\_ *Ética e infinito*, Pre-textos, Valencia 2002.
- \_\_\_ *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002.
- MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid 1998.
- \_\_\_ *En busca de la verdad y la justicia*, Herder, Barcelona 1967.
- \_\_\_ *Filosofía para un tiempo de crisis*, Guadarrama, Madrid 1971.
- \_\_\_ *Homo viator*, Sígueme, Salamanca 2005.
- \_\_\_ *Le mort de demain, en Trois pièces*, Plon, Paris 1931.



- \_\_\_ *Obras selectas I*, BAC, Madrid 2002.
- \_\_\_ *Obras selectas II*, BAC, Madrid 2004.
- \_\_\_ *Ser y tener*, Guadarrama, Madrid 1969.
- MARCUSE, H., POPPER, K., HORKHEIMER, M., *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Salamanca, 1989
  - MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Alianza, Madrid 1998.
- \_\_\_ *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 2003.
- \_\_\_ *La justicia social y otras justicias*, Castilla, Madrid 1974.
- \_\_\_ *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid 1994.
- MARION, J.-L., *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca 1999.
- \_\_\_ “El sujeto en última instancia”, en *Revista de filosofía*, Universidad Complutense, 1993 (10), 439-458.
- \_\_\_ *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós, Madrid 1993.
- \_\_\_ *Siendo dado*, Síntesis, Madrid 2008.
- MÉLICH, J. C., *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona 2002.
  - MESSORI, V., *Apostar por la muerte*, B. A. C., Madrid 1995.
  - MÖELLER, Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo. La esperanza humana (volumen III)*, Gredos, Madrid, 1966.
  - MOIX, C., *El pensamiento de Mounier*, Estela, Barcelona, 1964.
  - MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, Espasa, Madrid 2006.
  - MOUNIER, E., *Obras completas*, volúmenes I-IV, Sígueme, Salamanca 1988-1992.
  - NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid 1996.
  - ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid 2005.
  - PASCAL, B., *Pensamientos*, Cátedra, Madrid 1998.
  - RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid 2000.
- \_\_\_ *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*, Amorrortu, Buenos Aires 2006.
- \_\_\_ *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004.
- \_\_\_ *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996.
- \_\_\_ “Une philosophie personaliste”, en *Esprit*, diciembre de 1950.
- RIVARA, G., *El ser para la muerte: una ontología de la finitud. Fragmentos para una reflexión sobre la muerte*, Ítaca, México 2003.
  - ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.

- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El hombre y su muerte. Una antropología teológica actual*, Aldecoa, Salamanca 1971.
- \_\_\_ *El último sentido*, Marova, Madrid 1980.
- \_\_\_ *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, Fundación Santa María, Madrid 1983.
- \_\_\_ *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Sal Térrea, Santander 1983.
- \_\_\_ *La otra dimensión*, Sal térrea, Santander 1986.
- \_\_\_ *Muerte, esperanza, salvación.*, Colección persona, v. 10, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2004.
- \_\_\_ *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca 1978.
- \_\_\_ *Una fe que crea cultura*, Caparrós, Madrid 1997.
- SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona 2002, p. 102.
- SAHAGÚN LUCAS, J. de, *Dios, horizonte del hombre*, B.A.C, Madrid 1994.
- SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Segunda edición en Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Buenos Aires 2005.
- SARTRE, J. P., -LÉVY, B., *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Arena Libros, Madrid 2006.
- \_\_\_ *La náusea*, Losada, Buenos Aires 2002.
- SCIACCA, M. F., *Muerte e inmortalidad*, Luis Miracle, Barcelona, 1962.
- SAVATER, F., *La vida eterna*, Ariel, Barcelona 2007.
- SCHELER, M., *Muerte y supervivencia*, traducción de Xavier Zubiri, Encuentro, Madrid 2001.
- \_\_\_ *Ordo amoris*, Caparrós., Madrid 1998.
- TOLSTOI, L., *La muerte de Iván Ilich*, Salvat, Madrid 1969.
- UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid 1995.
- URABAYEN, J., *El ser humano ante la muerte: Orfeo a la búsqueda de su amada. Una reflexión acerca del pensamiento de Gabriel Marcel*, Anuario filosófico, 2001 (34).
- VON BALTHASAR, H. U., *El cristiano y la angustia*, Caparrós, Madrid 1998.
- VON BALTHASAR, H. U., *Teológica: Verdad del mundo, vol. I*, Encuentro, Madrid.

- VVAA, *Ante un mundo roto. Lecturas sobre la esperanza*, Quaderna, Murcia, 2005.
- VVAA, *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*, Colección Persona vol. 6, Fundación Enmanuel Mounier, Kadmos, Salamanca 2003
- VVAA, *La autoridad del sufrimiento*, Anthropos, Barcelona 2004.
- VVAA, *La esperanza ante las víctimas*, Eds. José M<sup>a</sup> Mardones y Reyes Mate, Anthropos, Barcelona 2003.
- VVAA, *Mounier a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca 1975.
- VVAA, *Presencia de Mounier*, Nova Terra, 1966.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1998.
- \_\_\_ *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1998.
- \_\_\_ *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid 2001.
- \_\_\_ *La estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1989.
- \_\_\_ *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1993.
- \_\_\_ *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid 2006.